Javier Hernández-Pacheco

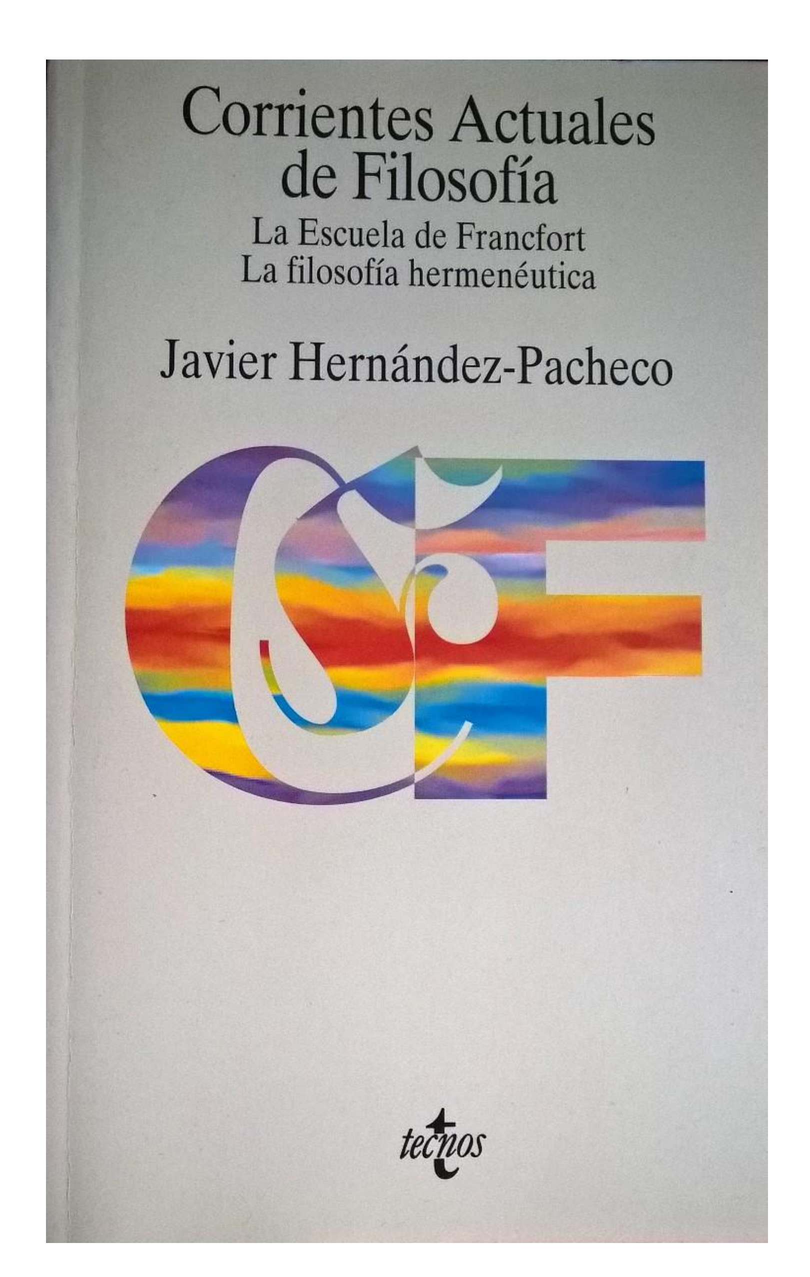
Obras, volumen IX

CORRIENTES ACTUALES DE FILOSOFÍA

La Escuela de Frankfurt
La filosofía hermenéutica



Sevilla 1996



Portada de la 1ª edición original

CONTRAPORTADA

Con estas *Corrientes Actuales de Filosofía* el autor tiene una intención primariamente informativa, con el fin de hacer accesibles a los estudiosos de la Filosofía; pero también a lectores interesados en general por las actuales corrientes de pensamiento, los principales autores y las obras más señaladas que están contribuyendo a conformar la discusión filosófica en curso. Ello con la mayor extensión y claridad posibles. A este primer trabajo, dedicado a la Escuela de Frankfurt y a la filosofía hermenéutica, deben continuar un segundo, dedicado a la filosofía social, y aún otro tercero, dedicado a la filosofía analítica y al postmodernismo.

Javier Hernández-Pacheco es catedrático de Filosofía en la Universidad de Sevilla. Estudió filosofía en Madrid y en Viena, doctorándose en ambas universidades. Es autor de numerosos trabajos de filosofía contemporánea, sobre Heidegger, Nietzsche y el Romanticismo alemán. En Editorial Tecnos se han publicado sus libros *Los ¡imites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea* y *La conciencia romántica.*

Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-2831-6
Depósito Legal: M-13890-1996

Se señala paginación y saltos de página de esta edición original

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

La ordenación docente prescrita en España para la Licenciatura de Filosofía tiene algunos problemas, pero tiene un acierto fundamental, en mi opinión, que es haber separado de la Historia de la Filosofía, concretamente de una indefinible Historia de la Filosofía Contemporánea, una materia específica con el título «Corrientes Actuales de Filosofía». Me parece, en efecto, una muy acertada decisión, por cuanto no podemos deslindar en el más actual pensamiento filosófico qué autores y obras van a «pasar a la historia». Nos falta, sencillamente, perspectiva para diferenciar las modas intelectuales, contextualizadas en un marco histórico muy determinado, de aquellas aportaciones que con el tiempo se convertirán en clásicas, por aportar soluciones a problemas filosóficos que trascienden la circunstancialidad del momento y seguirán siendo de interés para generaciones futuras. Curiosamente, en este sentido, «pasar a la historia» implica salirse de las circunstancias concretas y variables del momento, es decir, implica salirse de ella. Y precisamente por eso, porque como observadores no podemos salimos del tiempo en que vivimos, no podemos tampoco escribir la historia de nuestra propia circunstancia intelectual.

Por ello resulta adecuado, por menos pretencioso, hablar de «corrientes actuales» cuando nos referimos a la filosofía contemporánea, porque se trata de un flujo de obras, autores e ideas, sumamente indefinido en sus contornos, en sus mutuas influencias, en su alcance y repercusión. Renunciamos así a la imposible tarea de cerrar una reflexión sobre nuestra propia circunstancia, como si pudiéramos integrarla en una totalidad. Esa tarea es imposible, como es imposible para quien nada en un rio dibujar el mapa de la corriente.

Sirva esta consideración general para situar el contenido de estas páginas. Se trata en ella de ampliar y continuar con el trabajo iniciado en Los límites de la razón. Estudios de filosofía alemana contemporánea, ya publicado por Editorial Tecnos. La intención básica de este nuevo trabajo consiste en transmitir una in- /10 formación general sobre los autores y las obras que, hoy por hoy, sobresalen en esa corriente general del pensamiento filosófico contemporáneo a partir (allí donde coherentemente se puede mantener este límite) de la Segunda Guerra Mundial.

Por un lado, se trata de un trabajo que algo quiere retomar de la tradición de los «manuales». En concreto, me gustaría proporcionar a los estudiosos de la filosofía lo que en mis tiempos de estudiante yo no encontré en las librerías: una visión panorámica, suficientemente amplia y accesiblemente formulada, de la filosofía de más reciente actualidad, de sus autores, de sus obras y de sus problemas. Quisiera también que este trabajo sirviese a los colegas encargados de la docencia como apoyo en aquellas materias que muchas veces tenemos que enseñar sin que sean objeto inmediato de nuestra investigación. Más allá de este ámbito académico, me gustaría también haber logrado formular mi trabajo de tal forma que fuese accesible —no sin cierto esfuerzo intelectual, siempre necesario— para todos aquellos que, sin ser profesionales de la filosofía, estén interesados en el debate filosófico actualmente en curso.

Sin embargo, debe decirse también que la pretensión de un «manual», necesariamente tiene que fracasar al enfrentarnos con unas Corrientes Actuales de Filosofía. Y es que los antiguos manuales partían de la exigencia de abarcar como totalidad una determinada materia, ya sea el Derecho Civil, la Fisiología Animal, o la Historia de la Filosofía. Unas Corrientes Actuales de Filosofía no pueden, por razones obvias, abordarse bajo esta pretensión de totalidad. No nos enfrentamos con una «materia», sino con una producción en curso. Por esta razón, creo que mi oferta de una información general acerca de la filosofía actual, tiene que asumir la limitación que procede de su propio objeto. Sólo la modestia puede hacer viable un trabajo que de otra forma sería tan imposible como deshonesto.

Con ello quiero avisar al lector que no va a encontrar en este trabajo todo lo que pueda ir buscando en él, incluso allí donde el objeto de su búsqueda forme indudablemente parte del actual correr de la Filosofía. Hay autores que se echarán en falta, y en los autores tratados, habrá aspectos de su filosofía que no se aborden, obras que no se expongan o problemas que no se comenten con la amplitud que merecen. Creo que esto debe ser asumido.

Pero creo también que, renunciando a la obra titánica, queda abierta la posibilidad de que lo que aquí presento sea, si no el de- /11 finitivo resultado de una investigación cerrada, sí una pa-

norámica de conjunto útil para los estudiosos. Tanto más, cuanto que, precisamente a partir de su limitación, no pretende sustituir trabajo alguno, ni dispensar del necesario estudio de autores y obras a todos los que quieran profundizar en su conocimiento.

Dicho esto, y esperando del lector la comprensión que exige la tarea que me propongo, sí quiero que quede claro a qué no quisiera renunciar aquí. En primer lugar, creo que asumiendo una cierta parcialidad inherente a toda perspectiva, la panorámica que desde ella se ofrece abarca suficientemente al pensamiento filosófico más reciente: faltará algún autor —creo que no muchos—, algún problema puede quedar corto, pero creo que una mirada al índice es suficiente para comprobar que lo fundamental de la filosofía contemporánea está recogido en mi intento informativo.

Entiendo que la filosofía es una cuestión de filósofos; por eso el índice se centra en los autores, y en general se recogen las personalidades que están conformando el pensamiento contemporáneo. También pienso que la filosofía es cuestión de obras, es decir, de escritos ofrecidos a la tradición; y por eso se ha intentado centrar la exposición de los autores en las obras fundamentales que expresan su pensamiento. En la mayoría de los capítulos, se ha buscado articular la exposición al hilo de los textos del autor tratado. De este modo, no solamente el lector mantiene la posibilidad de contrastar la información con textos de primera mano, sino que de hecho se proporciona de cada pensador una auténtica antología de materiales originales que pueden servir de ulterior apoyo para el estudio y la docencia.

Mi trabajo tiene como fuente las obras de los autores tratados. En este sentido, se ha renunciado a la discusión con la literatura secundaria, imprescindible en una monografía, pero fuera de lugar en un trabajo general de este tipo. Por otra parte, ante la natural dispersión de las fuentes originales del pensamiento filosófico contemporáneo, es preciso señalar, una vez más, que mi trabajo asume también ciertos límites. En concreto, pienso que sería desproporcionado referirme a todos y cada uno de los escritos de los diversos autores; mi trabajo se centra por ello en aquellas obras que parecen especialmente importantes, sin pretender ser exhaustivo. Sin embargo también se puede decir que en todo caso las referencias son suficientes para que poco quede

fuera de lo que en cada pensador es relevante en el marco de una discusión general no especializada, es decir, relevante respecto de /12 la influencia de dicho autor en las corrientes actuales del pensamiento filosófico.

He pretendido acentuar el carácter expositivo de este trabajo, renunciando en general a la discusión crítica de las doctrinas expuestas; ya que considero que no interesa transmitir tanto mi opinión cuanto la información necesaria para que cada cual forme la suya. Naturalmente, se trata de una intención que para todo aquel que piensa lo que expone es al final imposible de cumplir del todo. Valga decir al menos que he puesto mi mejor voluntad en este intento.

* * *

Estas *Corrientes Actuales de Filosofía* abarcan, por supuesto, más de lo que se ofrece en este primer libro dedicado a la Escuela de Frankfurt y la Filosofía Hermenéutica. Nuestra intención es ampliar sucesivamente este trabajo. Un segundo título, ya en preparación, dedicado a la Filosofía Social, tratará de los siguientes autores: Karl Popper, John Rawls, James Buchanan, Friedrich Hayek, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel y Jean Paul Sartre. En un tercer título, dedicado a la Filosofía Analítica y al Postmodernismo, se tratará de Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, John Austin, Karl Popper (epistemología), Thomas Kuhn, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gianni Vattimo, Francois Lyotard y Franz Jonas.

Quiero agradecer aquí a Editorial Tecnos la confianza con que me han apoyado en un proyecto tan ambicioso y digno quizás de mejores plumas que la mía. Igualmente al profesor Manuel Garrido, director de la Colección Filosofía y Ensayo, que acoge esta publicación. Sus orientaciones han contribuido indudablemente a mejorar el plan original de esta obra. A mis colegas de la Universidad de Sevilla Juan Arana y Jacinto Choza, a los ánimos que me dieron al principio ante una empresa que parecía imposible y a sus consejos en la corrección del manuscrito, les debo el que todo esto no quedase en vana idea. La profesora Avelina Cecilia me ha ayudado con valiosas orientaciones en el capítulo de Ricoeur; y la profesora Gemma Vicente en el de Marcuse. Por último, gracias también a Inma, por su apoyo en casa, sin el que todo esto no tendría sentido.

Sevilla, enero de 1996

SECCIÓN I

LA TRADICIÓN DIALÉCTICA Y LA ESCUELA DE FRANKFURT

Capítulo I

ERNST BLOCH

EL MARXISMO COMO FILOSOFÍA DE LA ESPERANZA

1. Esperanza y trascendencia

Todo el planteamiento filosófico de la modernidad, en el desarrollo de sus consecuencias antropológicas, ha conducido a lo que, con un término por lo demás vago, se ha venido a llamar materialismo. No se trata de profundizar en todos los matices que esta posición teórica pueda llevar consigo, sólo quiero llamar la atención sobre ciertas consecuencias que ella tiene en el ámbito de nuestra comprensión del tiempo y de la historia. En este sentido, bien podemos decir que este materialismo conduce a una idea deshumanizada del tiempo, que es entendido, más bien, como ámbito de los acontecimientos físicos. La historia pierde su interés humano, una vez que —hacia el pasado— las ideas de autoridad y tradición se ven despojadas de su sentido normativo, y —hacia el futuro— el concepto de proyecto carece también de sentido más allá del ámbito inmediato en el que el mundo es, para cada uno, sensiblemente accesible. «Para entonces todos calvos», «cuan largo me lo fiais», etc., son buenas expresiones del refranero y de la literatura que ponen de manifiesto esta actitud.

Por otra parte, esta pérdida del sentido de la historia se refleja en, o es reflejo de —en este caso da igual—, la historia personal que es para cada uno su biografía. Nos encontramos así con el fenómeno, tan descrito, de la pérdida del sentido de la vida. La pregunta por el para qué de la propia existencia, ligada, por supuesto, a una concepción normativa de la praxis, tal y como Kant la formula en la pregunta: «¿qué debo hacer?», carece de sentido; desde el momento en que en una concepción radicalmente empirista es imposible dar respuesta a esa otra pregunta, íntimamente ligada a la primera: ¿qué es el hombre? Desligada de todo /16 sentido normativo más allá de la facticidad inmediata de su ejercicio, la existencia pretende entonces encontrar justificación en cada uno de sus instantes. La idea de caducidad, la experiencia de la fugacidad de la vida, que en otros

planteamientos es precisamente punto de arranque para una acentuación del sentido moral de la existencia, se convierte ahora en punto de apoyo para ese desenfreno biográfico que tiene por lema: «¡a vivir, que son dos días!».

Pues bien, se trata de ver ahora cómo estos fenómenos psicomorales, de los que todos tenemos una experiencia más o menos cercana, están ligados al problema filosófico de la trascendencia, que cobra aquí toda su relevancia antropológica. Tópicos tales como «sin Dios la vida no tiene sentido»; incluso la actitud vital que resulta de ligar el viejo adagio «el que ríe el último, ríe dos veces», a la idea de un «más allá» que se entiende como premio o castigo eternos, todo esto tiene aquí el lugar de su tratamiento.

Estas consideraciones podrían parecer la introducción a algún tipo de reflexión teológica. Sin embargo, son más bien, el preámbulo adecuado para ubicar temáticamente la filosofía de Ernst Bloch. Y es que el pensamiento de Bloch ha supuesto un relanzamiento de la vieja idea clásica y cristiana según la cual la vida es algo que tiene su acabamiento, es decir, su perfección y aquello de donde cobra su sentido, más allá de su inmediata dación histórica. Y, sin embargo, la base filosófica de la que parte, ligada muy estrechamente a la más estricta ortodoxia marxista, lleva a Bloch a intentar recuperar la idea de una realización trascendente del hombre en la inmanencia de un mundo concebido como radicalmente material. Esta idea de un sentido de la vida, que impone al hombre la referencia a algo que no se ha dado y respecto de lo cual la vida cobra ese sentido; todo ello conjugado con una afirmación radical del materialismo, es algo que produciría vértigo a los viejos patriarcas, tanto del materialismo como de la tradición clásico-cristiana a la que se liga la idea del hombre *in statu viatoris.* Y esto es precisamente el objetivo último del esfuerzo especulativo de Bloch: aclarar desde un planteamiento filosófico materialista el sentido que pueda tener la idea de una perfección del hombre y del mundo que todavía no ha llegado a ser y desde cuya ausencia, como aquello que está por lograr, la

existencia histórica queda definida por un ideal de cuya realización depende su éxito o fra- /17 caso como tal existencia[1]. Semejante pretensión supone un reto a la comprensión tradicional del materialismo y de la noción de ideal histórico, que muy bien merece ser estudiado detenidamente.

* * *

Los clásicos entendieron como virtuosa esa actitud del hombre que se sabe en camino hacia la consecución de un objetivo, que es visto como meta y, por tanto, como norma de vida, y cuya realización comporta la esforzada superación del límite que supone respecto de ese ideal el punto de partida; la correspondiente virtud lleva el nombre de esperanza. Pues bien, en consciente referencia a este planteamiento clásico, Bloch ha titulado *El principio esperanza* la obra central de su vida filosófica. Y, sin embargo, todo el esfuerzo teórico de esta obra va encaminado a sustituir la base clasico-cristiana desde la que se entiende teológicamente el sentido antropológico de esta virtud[2]. Se trata, en

---

[1] La radicalidad con que Bloch se plantea este objetivo le lleva incluso a pretender que está abriendo una vía nueva a la especulación filosófica, que sólo se ha hecho posible desde ese comienzo de todo auténtico humanismo que es para él el pensamiento de Marx. Así afirma: «El *Desiderium,* la única propiedad honrada de todo hombre, está por investigar. Lo todavía-no-consciente, todavía-no-devenido, aunque llena el sentido de todo hombre y el horizonte de todo ser, no ha sido explorado ni siquiera como palabra, y no digamos como concepto. Este floreciente ámbito de cuestiones está, en la filosofía que se ha hecho hasta ahora, casi innominado. El soñar hacia adelante, como dice Lenin, no ha sido considerado; ha sido rozado sólo esporádicamente, sin alcanzar la idea conceptual que le corresponde. El esperar y lo esperado, en un caso en el sujeto y en el objeto en el otro, aquello que en total está emergiendo, no ha despertado hasta Marx ninguna cosmovisión (*Weltaspekt*) en la que encontrase un lugar, y en ningún caso uno central. El inmensamente utópico estar en el mundo (*Vorkommen in der Welt*) está casi inaclarado explícitamente. Y de todas las rarezas del no saber es ésta una de las más llamativas» *[Das Prinzip Hoffnung,* p. 4; edición en tres tomos de Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1973; todas las citas, allí donde es el caso, son traducciones mías del original al que se hace referencia (trad. española de Felipe González Vicén; *El principio esperanza,* 3 vols., Aguilar, Madrid, 1979-1980)]. Es claro que esta pretensión resulta escandalosa, y habrá que precisar después cuál es su sentido propio que pueda, aunque sea remotamente, justificarla.

[2] En este sentido afirma Bloch: «[...] En este libro se hace el esfuerzo de llevar filosofía a la esperanza, como a un lugar del mundo que está habitado como la mejor tierra de cultivo e inexplorado como la Antártida» (ibíd., p. 5).

/18 definitiva, de recoger, desde un planteamiento radicalmente opuesto, en concreto materialista, la irrenunciable idea del hombre que entiende el futuro como campo de lucha por la realización de una perfección superior. Cómo esta actitud, a la que responde en efecto la virtud de la esperanza, pueda ser teóricamente justificable desde una filosofía que considera el mundo y la historia como límite último de la praxis humana, es la cuestión para la que E. Bloch pretende tener una respuesta coherente.

2. La ontología del «todavía-no» como metafísica de lo utópico

El punto de partida de toda la teoría de Bloch no es otro que lo que él denomina en la experiencia más inmediata del propio vivir el impulso del «todavía-no». En efecto, en la más elemental reflexión sobre nuestra existencia, no está nada claro que un hombre se entienda a sí mismo en función de lo que ya ha llegado a ser, sino, más bien, en relación con aquello que en nuestra vida es proyecto, ambición, meta de nuestro esfuerzo. En definitiva, lo que define un ente, no es propiamente lo que ya es, sino lo que aún no es. «S todavía no es P» es, según esto, la expresión correcta de toda descripción verdadera[3]. En este punto el estilo de Bloch alcanza verdadera belleza especulativo-literaria:

> En nosotros se encierra —dice— lo que podemos llegar a ser y se presenta para cada uno como la intranquilidad de no estar suficientemente determinado. La juventud es la expresión más visible, pero no única, de este sentimiento. La chica es en ella la que se adorna para aquél mejor que aún no conoce. El joven es en este estado el que se siente tenido por ese mejor y llamado a hacer grandes cosas, sin saber aún en qué dominio [...]. Todo lo que ha llegado a ser hasta

---

[3] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* Frankfurt a.M., 1982, p. 164. Con este planteamiento Bloch pretende marcar distancias respecto a lo que él considera el materialismo vulgar, que se detiene en la mera descripción de hechos, como descripción de un mundo definitivamente terminado. Por eso, «sólo con el abandono de un concepto de ser estático y cerrado se abre la dimensión de la esperanza. El mundo es más bien predisposición de algo, tendencia hacia algo, latencia de algo; y el algo a lo que así se apunta significa la plenitud de lo que hacia ello tiende» (*Das Prinzip Hoffnung,* p. 17).

ahora se presenta como un freno, en el mejor de los casos como una cascara provisional, que ha de caer[4]. /19

Nos encontramos aquí con ese sentimiento, tan propio de la juventud, que supone un rechazo de lo que se da, lo cual es visto como límite a la propia existencia, como un estorbo del que hay que huir, porque representa una amenaza para los más ambiciosos planes que se guardan en el corazón. Este impulso se muestra como afán de la propia realización, aún difuso, y definido más bien por el rechazo de la totalidad de lo dado[5].

La esencia del vivir se manifiesta entonces como negatividad, en la forma de insatisfacción; en último término, como algo que impide afirmar definitivamente la inmediata facticidad de ese vivir en el modo que tiene ahora. Ejemplos de esa negatividad son estados como el hambre y la sed, y en general todos aquellos que se muestran como tal conciencia de insatisfacción, de forma que vienen definidos, no por sí mismos sino por aquello que en ellos falta. La vida en su facticidad inmediata es experimentada como carencia, en la que esa inquietud viene determinada por lo que es su contrario, por aquello en lo que se alcanza la plenitud de semejante impulso. Esta insatisfacción ya no se queda en el vago anhelo antes descrito, sino que, surgiendo de la imposibilidad de aceptar la carencia concreta, se hace también ella una insatisfacción concreta y definida[6].

---

[4] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1089.

[5] Cfr. ibíd.: «Desde temprano se busca uno a sí mismo. Pero no sabemos quiénes somos, sólo que ninguno es el que le gustaría o podría ser. De ahí la común envidia, a saber, hacia aquellos que parecen tener e incluso ser lo que a uno corresponde. Pero de ahí también las ganas de empezar algo nuevo, que comienza con nosotros mismo [...].

[6] Cfr. ibíd., p. 3. Aquí es plenamente adecuada la referencia que hace Bloch a Hegel: «Sólo el movimiento que lleva en sí lo que está por cumplirse (*mit dem zu Erfüllende in sich*) es verdadera dialéctica de la inquietud, es decir, de la no plenitud, de la inadecuación. Precisamente a esto, a la presencia inexistente de lo perfecto en lo imperfecto, que hace de esto último algo doloroso y acuciante, apuntaba la profunda frase de Hegel: "Lo imperfecto como lo contrario de sí mismo es la contradicción [...], el impulso de la vida en sí misma por romper la corteza de la extrañeza de sí misma"» (*Tübinger Einleitung in die Philosophie,* p. 195).

Una negatividad así experimentada no se queda en sí misma, sino que se entiende precisamente como negación de un contenido positivo[7]. Y así la carencia es ausencia de algo respecto de lo /20 cual la propia vida es entendida como búsqueda[8]. Por ello, esta vida

> nunca permanece tejiendo en sí misma. Por muy implícito que sea su interior, se expresa en que no tiene lo que es suyo, sino que más bien busca fuera, pensando que tiene hambre. Y el exterior al que acude lo subjetivo, tiene que ser de tal manera que se deje alcanzar. Lo que no es, aún puede llegar a ser; Jo que se realiza, supone lo posible en su materia[9].

Es interesante observar cómo Bloch recurre a las más rancias referencias históricas a la hora de precisar su postura. Por supuesto a Hegel, pero también, como posteriormente veremos, a Aristóteles[10], y a Leibniz, cuando éste compara la negatividad propia de la existencia al apetito de las mónadas, por el que

> al igual como en los cuerpos elásticos se encierra como impulso su más amplia dimensión, del mismo modo se guarda en la mónada su estado futuro [...]. Se puede decir que en el alma, como en todo lo que existe, el presente está preñado del porvenir[11].

Esto es de la máxima importancia para la comprensión del planteamiento de Bloch. Porque definida como ausencia de algo positivo, la negatividad de la existencia es tal sólo en su punto de partida, pero no en aquello positivo que la determina. Por eso, en sí misma es un «no», ciertamente «no es algo [...]; pero se dirige saliendo de sí hacia aquello que no tiene, se pone en

---

[7] Es entendida «como una negación que surge de la *Setzung* positiva, a saber, como negación del adecuado estado final de todo aquello en lo que la negatividad (*das Nicht*) llegaría únicamente al reposo» (*Das Prinzip Hoffnung,* p. 360).

[8] Cfr. ibíd., p. 359.

[9] Ibíd., p. 335.

[10] Cfr. ibíd., p. 258.

[11] Leibniz, *Carta a Bayle,* 1702. Después de citar a Leibniz continúa Bloch: «De hecho el álgebra de la revolución se hace más inteligible si el presente está preñado del futuro como una masa de gas comprimido lo está de su mayor dimensión. Y así el famoso dicho marxista de que la violencia es "partera de una sociedad que está encinta de la futura", tiene en común con el de Leibniz, no sólo la imagen, sino más bien la esfera del futuro, que falta en Hegel» (*Tübinger Einleitung in die Philosophie,* p. 192).

camino hacia su contenido (*zu seinem Was*)»[12]. Esta negatividad es entonces rechazo de sí misma, y así negación de su propia negación, y como tal algo esencialmente positivo; «es carencia de algo y a la vez huida de esa carencia; y así es impulso hacia aquello que le /21 falta»[13]. Pero como impulso la vida es entendida positivamente; viene definida por una meta en la que esa negatividad queda precisamente superada[14].

Es aquí donde, unida a su militancia política, la metafísica gana en Bloch fuerza retórica:

> El no a lo malo existente y el sí a lo bueno que se intuye, son asimilados por el que carece en un interés revolucionario. Con el hambre empieza ya este interés, y el hambre se transforma [...] en dinamita contra esa cárcel que es la renuncia. Y así el sujeto busca no sólo mantenerse: se hace explosivo; el automantenimiento se convierte en auto-ampliación[15].

La negatividad, el no darse de aquello que es meta del impulso, en ningún momento significa una refutación de esa proposición que recoge como verdadero el estado final en el que el deseo queda satisfecho, aunque sea más allá del aquí y el ahora.

> La certidumbre utópica se hace, con el daño que sufre en los hechos, más prudente [...], pero nunca se hace falsa por el mero poder de lo que existe en cada caso. Por el contrario, ella es la que refuta y juzga esto [...], es más, ella es la que proporciona la medida para medir esa facticidad [...][16].

Desde esta conciencia de lo que puede ser y todavía no es, y precisamente porque (todavía) no es, es posible entender la facticidad dada como algo caduco, pasajero; como algo que no tiene derecho a existir, por más que exista. De forma que ese ámbito de lo que está por venir, como superación del estado actual, conserva la eterna juventud de lo que siempre atrae: «lo que todavía no se ha dado, nunca y en ningún sitio, es lo que no envejece»[17]. Esta contradicción, en el más específico sentido dia-

---

[12] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 250.
[13] Ibíd.
[14] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 50.
[15] Ibíd., p. 84.
[16] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 96.
[17] *Ibídem,* pág. 97.

léctico, se convierte en fuerza subversiva que tiene «como agente objetivo en sí un eros hacia lo mejor que está impedido»[18]. Es en /22 este sentido en el que la dialéctica real de la historia se hace utópicamente expansiva[19].

Esta expansividad propia de la insuficiencia ontológica, tiene según Bloch su raíz en el carácter esencialmente contradictorio de toda realidad. Pero es ésta una contradicción que quiere ser resuelta. «Se trata del insoportable estado, tan temible como feliz, de no ser lo que nuestra naturaleza según su más real impulso es, y de ser así lo que todavía no es»[20]. Lo realmente real es entonces para Bloch lo que, situado en el futuro, todavía no ha ocurrido, como estado superador de las limitaciones propias de la vida presente. No es extraño, pues, que se acerque claramente al pensamiento clásico, declarando que hay una verdad de las cosas más allá —en el tiempo— de su facticidad sensible. Se trata, en definitiva, no de entender el mundo como sensiblemente se da ya, sino de encontrar una respuesta a la cuestión de «qué sean las cosas, los hombres, las obras, *en verdad,* vistas según la estrella de su destino utópico [...]»[21]. Por ello,

> lo que el mundo es en verdad, no respecto de su esencia-verdad fáctica, sino de la no-fáctica, es decir, respecto de la que aún no ha llegado a ser, que es la única substancial, esto es en él un *utopicum* [...][22].

Y por esa razón la filosofía —pues es filosofía este saber de las cosas tal y como, más allá del aquí y del ahora, verdaderamente son— es

> conciencia del mañana, toma de partido por el futuro, saber esperanzado [...]. Y la nueva filosofía, tal y como ha sido inaugurada por Marx es [...] filosofía de lo nuevo, de esa esencia, aniquiladora o plenificante, que nos espera a todos. Su conciencia es la abierta del

---

[18] Ibíd., p. 190.

[19] Ibíd.

[20] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 138.

[21] *Der Geist der Utopie,* 1918, pp. 338 s. (citado en *Das Prinzip Hoffnung,* p. 172). Cfr. también *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* p. 170: «Si lo formalmente correcto ha de ser transparente de lo verdadero, del mismo modo lo verdadero de aquello que apunta, de la tendencia [...], de lo utópico esencial de una cosa.»

[22] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 226.

> peligro y de la victoria que hay que lograr a partir de sus condiciones[23].

Esta última referencia nos indica ya que malentenderíamos a Bloch si pensásemos que se trata aquí de una conciencia de que /23 las cosas pueden ir mejor (en el sentido de una mera posibilidad), desde el momento de que, tal y como se dan, ya van suficientemente mal. La conciencia utópica de la que se trata es, por el contrario, conciencia de que las cosas, en efecto, *pueden* ir mejor (en el sentido ahora de la capacidad que hay en ellas, en el mundo, de que así sea). Aquí nos podemos referir muy oportunamente a una cita que Bloch hace de Goethe: «Nuestros deseos —dice— son presentimientos de las capacidades que se encierran en nosotros; heraldos de lo que podremos lograr. Lo que podemos y nos gustaría hacer se presenta a nuestra imaginación fuera de nosotros y en el futuro. Sentimos nostalgia hacia lo que en el fondo ya poseemos»[24]. Es decir, la conciencia de nuestra indigencia es, a la vez, conciencia de que esta indigencia resulta de no poseer fácticamente lo que en esencia nos corresponde. Por ello va unida a la así llamada conciencia del deber[25], como «misión de lucha desde lo que todavía no existe»[26].

Por lo demás, lo dicho hasta ahora nos hace ver también que el futuro está abierto hacia la posibilidad del fracaso[27]. En efecto, si el actual estado de insatisfacción se ha dado, puede volver a darse o puede perpetuarse en ese futuro. Pero lo contrario es incluso más cierto:

> En la medida en que la realidad no ha llegado a determinarse del todo, en tanto que posee posibilidades todavía abiertas como nuevos espacios de realización (*Ausgestaltung*), en esa misma medida

---

[23] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 5.

[24] Goethe, Dichtung und Wahrheit, libro 9, citado en *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1172.

[25] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* p. 189: «El objeto de una representación ideal, el objeto ideal, actúa exigiendo; como si aparentemente tuviese un querer propio, que se entrega al hombre como un deber.»

[26] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 184.

[27] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* p. 222: «Puesto que el proceso histórico, a consecuencia de su aún no realizado contenido impulsivo y original, todavía no está decidido, su final puede ser tanto la nada como el todo, la inutilidad total o el logro total, Y tan gozosamente como se da en este mundo [...] un resplandor del todo posible, igual de amenazadora se levanta la oscuridad de la nada posible.»

> nada se puede objetar contra la utopía desde la realidad meramente fáctica[28].

Más radical aún:

> Incluso la derrota del bien que se desea encierra en sí su posible victoria futura, en tanto que no se hayan agotado todas las posibilida- /24 des de devenir distinto, de llegar a ser mejor; es decir, en cuanto que lo real-posible con su proceso utópico-dialéctico no esté fijado finalmente[29].

Mientras hay vida, es más, hasta el fin de los tiempos, está abierta la esperanza de que germine en el mundo la semilla de perfección que cada cosa guarda como su propia esencia[30]. Por eso «la luz bajo cuyo resplandor el todo procesual e indeterminado es desarrollado y promovido, es la *docta spes* [...], esperanza comprendida»[31].

Recapitulemos ahora un momento: La tesis que sostiene Bloch es que lo realmente real no existe todavía, pues es una perfección en las cosas que aún no se ha dado. Y sabemos que esto es así, porque nuestra conciencia del mundo es conciencia de su insuficiencia respecto de una plenitud que está por darse. Esta excentricidad de lo que para cada cosa es su perfección, no es sin embargo meramente metafísica, sino que tiene en el tiempo su más real manifestación; pues la temporalidad es tensión hacia un futuro en el que las cosas pueden ser mejores. Lo realmente real, si queremos precisar aún más, es entonces el impulso histórico de las cosas hacia su última realización como perfectas. Este impulso existe ya, pero está definido por el no haberse dado todavía su propia meta, en la que tiene el principio de su perfección. Así entendida, la realidad es esencialmente procesual, como superación de sus actuales, negativas, condiciones, y como esfuerzo que pretende realizar lo que desde esta

---

[28] Ibíd., p. 226.

[29] Ibíd., p. 355.

[30] Cfr. ibíd., p. 127: «Peligro y fe son la verdad de la esperanza, de forma que los dos están juntos en ella y el peligro no tiene en sí ningún temor y la fe ningún perezoso quietismo. La esperanza es de esta forma en último término un afecto práctico, militante, levanta estandartes.»

[31] Ibíd., p. 8. La cita continúa así: «El tema fundamental de la filosofía [...] es la aún no llegada, no conseguida patria, tal y como se forma, surge, en la lucha dialéctico-materialista de lo nuevo con lo viejo.»

negatividad sentida es entendido como plenitud, ausente y propia a la vez. La negatividad que aparece aquí es el sentimiento de que las cosas «todavía no» son lo que deberían ser; y

> se manifiesta como insatisfacción con lo ocurrido; por ello es, como lo que impulsa bajo el devenir, lo que lleva más allá en la historia. El /25 «no» que aparece en la determinación actual de algo es la inquieta negación que dice: este predicado no es la determinación última adecuada de un sujeto. Así se da a conocer el «no» en el proceso como utópico-activo «todavía-no», como utópica-dialéctica negación que impulsa hacia adelante[32].

3. Utopía y trascendencia histórica

Desde la perspectiva anteriormente esbozada, filosofía de la esperanza es para Bloch pensamiento que no reconoce a lo fácticamente dado el carácter de ultimidad que la sensación reclama para ello. El mundo, tal y como se da, es menos real que lo que esperamos de él. Respecto de este mundo, el pensamiento se escapa "más allá[33], al no querer, ni poder, aceptarlo como algo último. Y así este pensamiento se hace filosofía, en el sentido más clásico del término, que implica referencia teórica al más allá, es decir, apertura esencial a la trascendencia[34]. Es sorprendente lo cercano que Bloch se encuentra aquí al pensamiento platónico, en la valoración que hace del ideal no dado como ontológica-mente superior, más fundamental, que lo sensible presente: El haber situado esa perfección ideal, no en un

---

[32] Ibíd., p. 360.

[33] *«Denken heißt Überschreiten»,* afirma Bloch (cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* p. 2). En esto consiste la genialidad del pensamiento: «ir más allá de lo dado conscientemente hasta ahora, de lo hasta ahora explícito y realizado en el mundo» (ibíd., p. 142).

[34] Aquí hace Bloch una referencia muy interesante a la relevancia trascendedora de las obras de arte: «En ellas —dice— aterriza la fantasía que mejora el mundo. No sólo de forma que todo hombre y cosa es impulsado al límite [...], agotando y transformando todas sus posibilidades; más bien toda gran obra de arte, fuera de su esencia manifiesta, se ve también elevada hacia una *latencia del lado por venir,* es decir, hacia los contenidos de un futuro que en su tiempo aún no habían aparecido, y en último término a los contenidos de un estado final aún desconocido. Sólo por esta razón tienen las obras de arte algo que decir en todas las épocas, y además algo nuevo, que la época anterior aún no había descubierto en ellas» (*Das Prinzip Hoffnung,* p. 110).

dorado pasado —paraíso perdido del que las cosas fueron expulsadas al reino de la materia—, sino en un futuro utópico que está por conquistar, ciertamente marca una diferencia esencial con el platonismo; pero sólo en la medida en que ello supone una aproximación a Aristóteles, al entenderse el proceso de acercamiento a la perfec- /26 ción en el sentido más estricto de la definición aristotélica de movimiento como «enteléqueia inacabada»[35]. Podemos decir, por tanto, que el planteamiento filosófico que hace Bloch, ha de ser provisionalmente inscrito en el ámbito de lo que de modo genérico denominamos filosofía de la trascendencia. Su referencia, pues, a la virtud de la esperanza, no es una mera cortina de humo especulativa, sino que constituye, en mi opinión, un sincero acercamiento a la tradición filosófica clásica.

Lo que hemos de plantearnos ahora es hasta dónde llega esta aproximación y en qué medida cabe esperar de Bloch una última confluencia con los fundamentos de esa tradición. Y no es ésta una cuestión meramente académica; pues Bloch ha sido uno de los autores que ha tenido mayor influencia sobre una pretendida reconciliación del marxismo con la filosofía cristiana, a través de movimientos tales como «Cristianos para el Socialismo» o, más recientemente, la «Teología de la Liberación».

En una primera aproximación, las perspectivas que abre la reflexión de Bloch no pueden ser más favorables con vistas a la confluencia de las citadas tradiciones. El ideal de perfección que Bloch plantea como término final del proceso histórico en el que se desenvuelve el mundo, tiene todas las características específicas de lo que escatológicamente se entiende como «fin de los tiempos». Pues la perfección a la que en este proceso el mundo

---

[35] Cfr. ibíd., p. 258. Especialmente significativo resulta ver cuán aristotélicamente define Bloch la noción de progreso mediante una consciente recuperación de la idea aristotélica de finalidad: «Es claro que la llamada hacia adelante está tan poco terminada [...] como la cosa que significa. El concepto de progreso implica un "adonde" y un "para qué", y uno que ha de ser querido, es decir un buen "para qué", uno por el que hay que luchar, y por tanto aún no alcanzado o existente. Sin "adonde" y sin "para qué" es absolutamente imposible pensar un progreso, que no podría ser medido en punto alguno [...]. Pero el "para qué" implica no solamente una meta, sino —no necesariamente coincidiendo con ella— un "fin" y —tampoco sin más idéntico con éste— un sentido de la historia (*des Geschehens*), al menos de aquélla humanamente aspirada y por trabajar.»

tiende no es una relativa, sino aquella que se intuye como término, ciertamente infinito, de todo anhelo[36]. Además, esta perfección no se refiere a un deseo particular; a mi entender, uno de los puntos en que Bloch muestra la importante dimensión de su es- /27 fuerzo especulativo consiste en haberse dado cuenta del carácter infinito que tiene la voluntad en su deseo. Pues la perspectiva hacia la perfección propia de todo anhelo verdaderamente humano, se refiere

> a lodo lo que ocurre y está por ser llevado a cabo [...], a un todo utópico que abarca la totalidad de la historia (*auf ein gesamthistorisch-utopisches Totum*[37].

El objeto último de este deseo utópico no está entonces en una recomposición del mundo particularmente favorable, sino en la idea de un mundo mejor, entendido en absoluto como *summum* de lo posible; es decir, se trata ni más ni menos que del mejor de los mundos. La utopía se convierte así en algo final, en un «concepto límite», objeto de la esperanza como «bien supremo» y que «representa la región del fin último del que participa toda sólida pretensión (*Zwecksetzung*) en la lucha liberadora de la humanidad. El todo [...] es el no va más (*das Überhaupt*) de aquello que los hombres en el fondo quieren»[38], respecto de lo cual «tanto los hombres como el mundo en su totalidad se encuentran, *rebus sic stantibus,* en la prehistoria, en el exilio»[39].

Habíamos visto cómo el sentido dialéctico del proceso llevaba a Bloch a entender la historia como una superación de lo viejo, insuficiente, en algo nuevo que, más allá de este destierro, se presenta como promesa de plenitud. Ahora se trata de dar un paso más, para ver cómo Bloch entiende este *novum* como un *ultimum* que tiene propiedades escatológicas[40]; como una renovación definitiva de un mundo, que no solamente es mejor, sino que es perfecto, ofreciendo la satisfacción de todo deseo. En

---

[36] Cfr. ibíd., p. 189: «El ideal como representación de una meta se diferencia [...] por el acento de la perfección: en él no se puede renunciar a nada.»
[37] Ibíd., p. 240.
[38] Ibíd., p. 368.
[39] Ibíd.. p. 361.
[40] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 229.

efecto, afirma Bloch, «los afectos de espera positivos (fundamentalmente la esperanza propiamente dicha) tienen lo *paradisíaco* como lo in-condicionado de su objeto intencional último», del mismo modo como los negativos «se refieren [...] a lo *infernal»*[41]. El cielo no es otra cosa que la idea mitológica —ya veremos después qué /28 sentido tiene para Bloch este calificativo— de esa totalidad absoluta que supone la plenitud definitiva y triunfal de la utopía, es decir, el ser mismo como utopía, desde la que todo recibe su última significación[42]. En definitiva, no hay más triunfo que el último que se ofrece como reino a conquistar al fin de los tiempos, más allá de todo presente, pero como límite último de la temporalidad en el futuro. El sentido de la historia es, pues, escatológico en su misma raíz: todo lo que ocurre cobra una significación que se mide por su cercanía o alejamiento respecto de esa perfección última, como contribución a la victoria final, que se ofrece para todos como la idea del mundo mejor que el cual ningún otro puede ser pensado. Escuchando a un representante de la ortodoxia marxista hablar un lenguaje que bien podríamos poner en boca de San Agustín, parece que el pensamiento de Bloch es ya él mismo un anticipo de esos Nuevos Cielos y esa Nueva Tierra en los que la Escritura promete que el lobo pacerá junto al cordero. Parece que hemos superado definitivamente todo antagonismo cultural. Pues bien, somos muy dueños de pensar tal cosa, pero no de decir que el mismo Bloch haya dado pie para ello; ya que él repite, con la mayor insistencia y claridad que se puedan desear, que la idea de una ultimidad escatológica, tal como él la propone, está dirigida contra todos los mitos de una trascendencia hipostasiada[43] y tiene en el ateísmo su última condición de posibilidad. Se trata, como ya hemos avanzado, de la idea materialista de una culminación histórica final, presentable racionalmente como objeto pretendido de una lucha esperanzada por conseguirla.

4. La mediación materialista de la utopía histórica

No es fácil aclarar estrictamente el sentido último que Bloch asigna al materialismo. Bajo este término se guarda en primer

---

[41] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 127.
[42] Cfr. ibíd., p. 364.
[43] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 229.

lugar sencillamente un rechazo de esa idea despectiva de utopía que, en su carácter abstracto, viene a ser sinónimo de irrealidad, /29 quimera, fantasía inútil e inmadura, etc.[44]. En este sentido, es preciso distinguir entre utopías efectivamente abstractas y aquélla que se encuentra en un concreto proceso de devenir. «En especial, las utopías sociales pueden ser abstractas en la medida en que su proyecto no esté mediado por la tendencia y posibilidad sociales existentes»[45]. Así es como estas utopías se convierten en hipóstasis trascendentes al mundo, y no en intenciones reales de transformación en el futuro. Bloch se refiere aquí, sobre todo, al romanticismo decimonónico, en cuyo contexto

> el ideal estaba tan alto sobre el mundo que en absoluto entraba en contacto con él, a no ser en el de la infinita distancia. Desde esta perspectiva [estos ideales] se convertían en estrellas situadas demasiado lejos para ser alcanzables, y así en estrellas de veleidad y no de acción[46].

Es aquí donde el ideal se convierte en ideología y tiene sentido-la protesta de Marx de que la lucha revolucionaria en absoluto ha de pretender realizar ideal alguno.

Pero este rechazo de ideales despegados de todo proceso e historia[47], no supone en absoluto un recurso al materialismo positivista, en el sentido de una idolatría de la facticidad sensible, tal y como se refleja en la desconsoladora frase de que «hay que

---

[44] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* p. 11: «La idea y pensamiento de la intención futura son utópicos; pero no en el sentido estrecho, dirigido incluso a lo malo, de esta palabra, sino en el nuevo sentido [...] del sueño hacia adelante (Lenin), de la anticipación en absoluto. Con lo que la categoría de lo utópico, además del corriente y con razón despectivo sentido, tiene otro en ningún caso necesariamente abstracto o ajeno al mundo, sino más bien centralmente dirigido a él; sentido que consiste en adelantar la marcha natural de los acontecimientos.»

[45] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 95.

[46] *Das Prinzip Hoffnung,* p. 196. La cita continúa así: «De aquí surgió el fantasma de una mera aproximación infinita al ideal o, lo que es lo mismo, su desplazamiento al eterno impulso hacia él. El mundo quedaba así en su miseria, y los ideales morales colgaban en la lejanía celestial, los ideales estéticos ni si quiera eran deseados, sino que se gozaba sólo de su resplandor. Así de fácil es el salto del querer infinito a la mera contemplación; pues también lo eternamente aproximativo es contemplación, sólo molestada por la continua apariencia de acción, que es acción por la acción.»

[47] Cfr. ibíd., pp. 198 s.

ser realistas». Se trata sencillamente de recordar que todo verdadero y no ideologizante ideal

> necesita ciertamente, para no quedarse en la flor de una imaginación deseante (*wunschdenkend*), tan abstracta como impura, de mediación /30 con el mundo; y esta mediación nunca puede ser demasiado concreta. Pero ciertamente no es ésta una mediación con hechos cosificados, sino con ese mundo históricamente fecundo que está (...] en camino de verificarse[48].

Se trata, pues, de conseguir una «concreta mediación con la material tendencia ideal en el mundo»[49], según la cual la historia constituye un proceso superador de las contradicciones reales —los hechos concretos alienantes—; pero teniendo en cuenta que estas contradicciones serían irreales, ellas mismas abstractas, si las considerásemos definitivas, olvidando que lo realmente real es el proceso de su superación. Es así como este proceso, partiendo de condiciones materiales concretas, apunta, más allá de la inmediatez de sus condiciones, a un resultado ideal que *está deviniendo real*[50]. Este es el ideal materialmente mediado, el *«summum bonum»* que, «lejos de ser extraño a la historia, representa como algo concreto su finalidad o el último capítulo de la historia del mundo»[51]. Pero, insisto, esta meta final no es algo que en su infinita distancia del presente constituya respecto de la historia una trascendencia, sino algo que está ya anticipado en el proceso concreto de su realización, mostrándose así «la finitud de este proceso y de la distancia de anticipación hacia la meta [...]»[52]. Dicho con otras palabras: sólo deviene aquello que ya está realmente anticipado en las condiciones materiales que darán lugar, como desarrollo de sus posibilidades reales, a la realización de dicha meta.

Aquí (quiere Bloch referirse al concepto de materia en Aristóteles, considerándola como «posibilidad real de todas las formas que están latentes en su seno y son liberadas (*entbunden*)

---

[48] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 175.
[49] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 197.
[50] Ibíd.. p. 198.
[51] Ibíd., p. 199.
[52] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 216.

de ella por el proceso»[53]. De modo que la realidad utópica es, mediante este proceso de su realización, el «tesoro propio de la materia»[54], entendida como potencialidad[55]. Por lo demás, dicha po- /31 tencialidad no es algo abstracto, sino la contradicción inherente a la materia misma, por la que ésta no ha llegado a desarrollar lo que en sí misma puede ser; de modo que la facticidad de su estado actual se mostraría, caso de absolutizarse, como represión de sus posibilidades reales. Ahora bien, esta represión, al igual que en un muelle, se hace energía potencial, y así impulso que actúa como motor del proceso revolucionario en el que la negatividad queda anulada[56]. Es precisamente el hambre lo que lleva al ensueño de la alimentación plena, pero no como ideal abstracto, sino como término de un proceso real que tiene en este hambre el motor eficaz que, buscando el alimento que falta, termina realmente en el estado de satisfacción. Del mismo modo, es la toma de conciencia del carácter represivo de la sociedad capitalista la que, apoyada en las contradicciones propias del sistema, se convierte en realización objetiva del proceso revolucionario[57]. Así afirma Bloch que el marxismo ha traído al mundo un concepto de saber que ya no está esencialmente referido a lo que ha ocurrido, sino más bien a lo que está emergiendo, trayendo así el futuro al alcance de una comprensión teórico-práctica [...]. El marxismo también ha recuperado (*herübergerettet*) y concretado el núcleo racional de la utopía [...][58].

Y se abre la posibilidad de una filosofía de la esperanza racional, esencialmente materialista, que no recurre a un más allá de la historia, pero que tampoco entiende el más acá, lo ya dado, como límite último, sino que se sitúa en la dirección dialéctica del proceso finito en que se superan las contradicciones históricas[59]. Esta filosofía de la esperanza «se instala por tanto, *per definitionem,* al frente del proceso cósmico, es decir, en el más

---

[53] Ibíd., p. 271. Bloch cita aquí el pasaje de *Metafísica,* VII, 7: «Todo lo que deviene por naturaleza o por arte, tiene materia; pues todo lo que deviene está en potencia de ser o no ser, y esto es la materia de cada cosa.»

[54] Ibíd., p. 294.

[55] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 208.

[56] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 168.

[57] Cfr. ibíd., p. 84.

[58] Ibíd., p. 160.

[59] Cfr. ibíd., p. 1303: «El mundo no tiene más allá (materialismo sigue siendo la comprensión del mundo desde sí mismo); pero tampoco tiene en el

avanzado [...] sector ontológico de la [...] materia utópicamente abierta»[60]. Desde aquí es posible una concepción crítica y antiestática del mundo, que no busca la verdad en los hechos, «pero /32 tampoco en una hipotética ascensión a los cielos, sino —impulsiva y dialécticamente, latente y aún por lograr— en el proceso»[61], que es proceso histórico de su realización. Se trata de un «trascender sin trascendencia», de una función utópica material e históricamente mediada, «que tiene su apoyo y correlato en el proceso que aún no ha producido su más inmanente contenido, sino que está aún en marcha»[62].

5. La esperanza como praxis histórica

Es claro que, opuesta radicalmente a todo ideal contemplativo, esta comprensión de Bloch tiene que desembocar en una filosofía de la praxis. Pues

> de meros deseos no se ha satisfecho nadie. De nada sirven, es más, debilitan, si no se añade un fuerte querer, y con él una visión fuerte y prudente que muestre al querer lo que se puede hacer[63].

La referencia al futuro, que llena todo el pensamiento de Bloch, está cargada de un militante optimismo, que en absoluto se conforma con el pasivo aguardar la utopía como el que lánguidamente espera «el santo advenimiento», sino que quiere ser comprometida lucha por su realización. «Sólo un pensamiento —dice— dirigido a la transformación del mundo [...] concierne al futuro»[64]; porque sólo este pensamiento, lejos de limitarse a la contemplación de lo ya dado, es capaz de acompañar al proceso del que resulta el bien, es decir, la superación de las contradicciones reales[65].

---

más acá su límite que no sea el que se sitúa en la dirección dialéctica del proceso.»

[60] Ibíd., p. 230.

[61] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 185.

[62] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 166.

[63] Ibíd., p. 1602.

[64] Ibíd., p. 6. Las citas en este sentido pueden ser numerosas: «El mañana viviente no solamente es anhelante, sino un activo amanecer» (ibíd., p. 1172).

[65] Cfr. ibíd., p. 227.

Siendo parte del mundo que así se transforma[66], el hombre es ahora una pieza esencial de su desarrollo, como elemento de mediación entre el pasado, el presente y el futuro[67]. Esta mediación, /33 no meramente abstracta, sino ella misma histórica, en la que la materia se dirige procesualmente a su más elevado y último florecimiento, es el trabajo. En él el hombre se pone al frente del desarrollo objetivo del mundo[68]. Y no imponiendo a su proceso natural una meta extraña, sino precisamente realizando esa integración real subjetivo-objetiva[69] en la que el sujeto trabajador «busca en el mismo mundo lo que al mundo ayuda»[70], a fin de perfeccionar la obra de la naturaleza.

Esta confianza ilimitada en la técnica, que es uno de los residuos de la Ilustración que aún permanecen en la doctrina marxista, atribuye al hombre la misión de llevar el mundo a su perfección, al culmen utópico de su sentido temporal. El optimismo es realmente glorioso en la tarea que al hombre se le atribuye, y más específicamente a su trabajo material. Se trata, ni más ni menos, que de lograr en el producto de este trabajo la absoluta mediación entre humanidad y naturaleza. En esta mediación ha de superarse la alienación de esta última, su carácter amenazante para el hombre, de forma que resulte de ella el mundo como lugar de reencuentro del ser humano consigo mismo. Se trata del «fin último de la auto-alienación y de la objetividad extraña», en una sociedad sin clases, en la que haya desaparecido todo antagonismo y la totalidad de la energía natural, como «materia para nosotros»[71], esté técnicamente a disposición de la propia felicidad.

El factor objetivo de esta tarea mediadora es la infinita disponibilidad de la materia, en el marco de sus leyes propias, para ser transformada; y el factor subjetivo es la potencialidad del trabajo humano de transformarlas. Mediante este trabajo, el hombre se convierte en algo decisivo en la historia del mundo, en algo que es capaz mediante su actividad de crear el espacio de su plenitud en medio del cosmos, y se hace así agente de su

---

[66] Cfr. ibíd., p. 142.
[67] Cfr. ibíd., p. 228.
[68] Cfr. ibíd., p. 285.
[69] Cfr. ibíd., pp. 277, 298 y 1577.
[70] Ibíd., p. 1.
[71] Ibíd., p. 241.

auto-realización[72]. El trabajo, pues, libera lo que la materia guarda como disponibilidad, a la vez que en su producto anula la amenazante distancia entre sí, como sujeto, y el mundo que es su objeto. El /34 hombre domina entonces la naturaleza y pone a su servicio toda su energía, sin ser él mismo esclavo de nadie. Se produce así la transformación de la cosa en sí en cosa para nosotros, en el marco de una humanización de la naturaleza. El mundo, transformado por la producción, supera la alienación que suponía la irreductible distancia sujeto-objeto que se da en la mera contemplación. Y esta superación es liberación técnica de sus más propias energías al servicio de la libertad del sujeto productor[73]. El resultado de esto: «libre pueblo en libre tierra», es —dice Bloch— «el símbolo final de la realización del realizante, es decir, el más radical contenido límite de lo objetivamente posible en absoluto»[74].

El mundo no es entonces algo terminado que haya sido entregado al hombre como posesión heredada, sino un negocio por construir[75], que resultará del trabajo humano, como acción progresista en la que se desarrollan las infinitas potencialidades materiales[76]. El mundo, en la plenitud utópica de sus posibilidades, será entonces, como el hombre mismo, obra de sus manos, producto de su trabajo, resultado de su creación.

---

[72] Cfr. ibíd., pp. 286 s.

[73] Cfr. ibíd., p. 242.

[74] Ibíd., p. 288.

[75] Cfr. ibíd., p. 1575. Aquí cita Bloch a Franz von Baader (cfr. *Sämtliche Werke,* Leipzig 1851 ss., VII, pp. 17 s.): «Constituye un prejuicio fundamental del hombre creer que lo que ellos llaman el mundo futuro es algo perfecto creado para el hombre, que existe sin él como una casa construida en la que el hombre sólo necesita entrar. Pues ese mundo es un edificio cuyo constructor es él mismo y que sólo crece con él.»

[76] Bloch concluye *Das Prinzip Hoffnung* (cfr. p. 1628) con el siguiente texto: «El hombre vive aún en la prehistoria; todas las cosas están incluso antes de la creación del mundo, como uno correcto. La verdadera génesis no está al principio, sino al final, y comienza a empezar cuando la sociedad y existencia se hacen radicales, es decir, recurren a sus raíces. Pero la raíz de la historia es el hombre que trabaja, que crea, que transforma lo dado y lo supera. Cuando él se ha comprendido a sí mismo y fundado lo suyo sin alienación alguna en una real democracia, entonces surge algo en el mundo que se aparece a todos en la niñez y donde aún no estuvo nadie: patria.»

6. Sentido y superación de la religión en la esperanza histórica

El planteamiento de una filosofía de la praxis humana a la que se confía la realización de la utopía y con ello, la solución /35 definitiva del problema cósmico, es evidentemente difícil de armonizar con una idea de Dios creador y providente. Porque lo que Él representa existiendo en el origen, es lo que el hombre tiene que realizar mediante su trabajo al fin de los tiempos. En el planteamiento de Bloch, Dios es la solución de un problema, que como tal solución aún no se ha dado[77]. Tenemos el problema, pero la solución, que es objeto de nuestra activa esperanza, está situada en el futuro como algo por lo que hay que luchar. Precisamente es ésta una de las condiciones de la esperanza: que el problema del mundo no esté aún resuelto. Por ello «la verdadera génesis no es un *fíat,* y en absoluto un *factum* del comienzo, sino un intento en camino y un problema del final»[78].

Es precisamente la inexistencia de la suma perfección lo que impulsa al mundo a buscarla. En la medida en que le damos el nombre de Dios, no podemos olvidar que se trata aquí de un principio de todas las cosas que es esencialmente último, de un origen, por tanto, que aún no ha sido originado y que impulsa la historia como la negatividad que ésta encierra —en el hambre, en el dolor, en la frustración— y desde fuera de ella, como algo que todavía no ha llegado a ser histórico[79]. En este sentido, la categoría esencial de una historia entendida como realización de lo perfecto, es la novedad.

> La Omega hacia donde vamos (*des Wohin*) no se aclara por un Alfa, supuestamente lo más real, de donde venimos (*des Woher*)*;* sino que, al contrario, este origen no se explica sino por el *novum* del final, y sólo se hace real con este *ultimum,* como algo esencialmente aún no realizado[80].

Es aquí donde Bloch acentúa su filosofía de la esperanza como teoría-praxis de la perfección aún no existente y esencialmente referida al futuro. Y esto precisamente en polémica con

---

[77] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1405.
[78] *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 242.
[79] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 358.
[80] Ibíd., p. 235.

lo que él denomina filosofía de la anamnesis, en Platón y en toda la tradición dogmática cristiana; tal y como se expresa en la idea del /36 pecado original, del paraíso perdido y de la redención como vuelta del hijo pródigo a la casa del Padre[81].

> El *Ultimum* está referido en toda la filosofía judeo-cristiana [...] exclusivamente a un *Primum,* y no a un *Novum;* en consecuencia el final aparece como ansiada vuelta a algo primero, ya perfecto, que se perdió [...][82].

Este planteamiento regresivo de la filosofía y la religión tiende a permanecer en el lamento del desterrado, como anhelo inútil de lo perdido y clausurado en la conciencia de culpa. Frente a esta filosofía de la culpabilidad, Bloch quiere levantar como alternativa el estandarte de un militante optimismo, de la esperanza en la lucha por la realización del bien último. Pero considera que esta dimensión de un futuro esperanzadamente fecundo, se abre sólo si superamos el concepto de ser cerrado y estático propio de la filosofía y religión tradicionales. Sustituir el concepto de una perfección que ya es por la que puede llegar a ser, significa descubrir que lo real tiene su esencia en el progreso, en una novedad que busca en el hombre los brazos que trabajan en su creación[83]. Así entendido, el camino hacia la Utopía no es vuelta, sino precisamente lo contrario: Éxodo, es decir, superación de la imperfección dada en la lucha por realizar el porvenir[84].

¿Qué sentido tiene entonces la religión? ¿Se enmarca en este respecto la filosofía de Bloch en la vieja descalificación marxista de la religión como ideología, tal y como la expresa su anatematización como «opio del pueblo»? La respuesta a estas preguntas es delicada, porque, partiendo de un ateísmo radical, la teoría de la religión es en Bloch uno de los puntos más matizados de su planteamiento y quiere recoger en un contexto diferente lo que él considera la esencia misma del fenómeno religioso. Está cier-

---

[81] Cfr. ibíd., p. 234: «Todo esto son imágenes carcelarias contra la posibilidad real, o una descalificación suya, que quiere pensar incluso el producto histórico más progresista sólo como recuerdo o reconstrucción de algo originariamente perdido y una vez poseído.»

[82] Ibíd., p. 233.

[83] Cfr. ibíd., p. 17.

[84] Cfr. ibíd., p. 235.

tamente claro desde el principio que la idea de Dios no es aceptable en un planteamiento como el suyo, en el que se con- /37 fía al hombre nada más y nada menos que la verdadera creación del mundo como algo perfecto. La religión es incompatible con la idea de praxis que ha sido expuesta aquí, y que tiene como centro el carácter utópico, aún por realizar, de la perfección que Dios representa en sí mismo. En este sentido Bloch es militantemente ateo. Ahora bien, su gran tesis es que este ateísmo, lejos de ser nihilista, es la condición misma de una esperanza real de realización histórica del Bien. Es decir, se trata de un ateísmo que pretende recoger ni más ni menos que la idea metafísico-religiosa de un *«Ens perfectissimum»,* como algo sin embargo que tiene en su todavía-no-existencia, en el no-haber-llegado-a-ser, su característica fundamental[85]. Es un ateísmo

> que aleja del principio y del proceso del mundo lo que se entiende por Dios, es decir, por un *Ens perfectissimum;* y hace de Él, en vez de un *factum,* lo único que puede ser: el más alto problema utópico, el del final[86].

Se trata de un ateísmo que afirmaría algo así como: «Dios no existe, pero existirá; nosotros nos encargaremos de crearlo.»

Lo importante es que este ateísmo, si por un lado declara su no existencia real, en absoluto deja vacío el lugar que ocupa en las religiones particulares lo que se entiende por Dios. Pues lo que quiere es precisamente recoger en la realidad histórica el contenido de esta idea, como término final de una operativa intención utópica[87].

> El auténtico materialismo, el dialéctico, suprime entonces la trascendencia y realidad de toda hipóstasis divina, sin alejar aquello a lo que apunta la idea de un *Ens perfectissimum* de los últimos contenidos cualitativos del proceso, de la utopía real de un reino de libertad[88].

Por eso, el ateísmo no es desesperación, y su aceptación no implica la renuncia a lo que es —según Bloch— la esencia misma

---

[85] Cfr. ibíd., p. 1413.
[86] Ibíd., p. 1412.
[87] Cfr. ibíd.
[88] Ibíd., p. 1413.

de la religión, a saber, el espíritu mesiánico, la promesa del Reino[89]. /38

La única realidad de lo divino es su realización en la historia como perfección utópica. Por eso, su esencia es el trascender la imperfección presente en la promesa de un futuro por realizar. La esencia de la religión es así la esperanza[90]. Pero no hay esperanza sin lucha real por realizar lo que esta religión ofrece como objetivo; de otra forma se convierte en abandono y desilusión. Por eso, el sentido último de toda religión está en el futuro, como promesa de liberación de la miseria del mundo; y «la verdad del ideal de Dios es únicamente la utopía del Reino»[91], es decir, su espíritu mesiánico como promesa de unos cielos y tierra *nuevos,* que aún no se han dado. «El mesianismo —dice Bloch— es la sal de la tierra; pero también lo es del cielo, para que, no sólo la tierra, sino también el cielo, no se vuelvan sosos»[92].

La religión tiene entonces que ser superada en el trabajo y en la lucha por la realización de la utopía. Pero esta superación no es supresión, sino precisamente asunción, por parte de una humanidad en lucha, de su contenido esencial, que es la esperanza de un bien total y en todo totalmente realizado[93]. Ésta es la herencia de la religión, el precioso legado de su misma esencia, que recoge precisamente el marxismo. Él es el fin de toda ilusión de trascendencia; pero este fin no es sino relevo, pues el marxismo

---

[89] Cfr. ibíd.: «Algo por realizar, en lo que por fuerza del proceso podemos esperar, en absoluto está negado en el materialismo dialéctico; más bien se mantiene su lugar abierto como nunca. De esto resulta que el Reino [...] permanece como espacio frontal mesiánico también sin teísmo alguno; es más, permanece sólo sin teísmo, como, desde Prometeo hasta la fe en el Mesías, ha mostrad» crecientemente toda "antropologización del cielo". Pues, donde está el gran Señor del mundo no tiene espacio alguno la libertad.»

[90] Cfr. ibíd., p. 1403: «Este específico trascender (*Überschreiten*) se muestra, conforme las religiones aparecen más maduras, como la más fuerte esperanza; a saber, como el todo de una esperanza que pone en relación el mundo entero con toda la perfección.»

[91] Cfr. ibíd., p. 1524: «La verdad del ideal divino es únicamente la utopía del Reino, y para esto es precisamente condición que no quede ningún Dios en la altura, no habiendo habido en cualquier caso nunca uno allí.» Cfr. también p. 1528: «Lo que antes se llamaba Dios no designa *factum* alguno, en absoluto una existencia entronizada, sino un problema completamente distinto; y la solución posible de este problema no se llama Dios sino Reino.»

[92] Ibíd., p. 1415.

[93] Cfr. ibíd., p. 1404.

como conciencia revolucionaria es «meta-religioso saber y conciencia del último problema del adonde y del para-qué, que es el *Ens perfectissimum»*[94]. /39

Especialmente interesante es la justificación exegética de todo este planteamiento que busca Bloch en la Biblia. Dios es Yahvé, que él traduce en futuro, como «el que es lo que llegará a ser»; y tiene su origen en Moisés, como Dios del Éxodo y anuncio de la Tierra Prometida. Este origen tiene la forma de una rebelión contra el Faraón, el cual representa esa realidad histórica concreta que resulta insuficiente y límite de la perfección propia, es decir, barrera que constriñe al hombre en la miseria de su estado actual. Es un pueblo así esclavizado el que experimenta la angustia que enseña a rezar.

> El sufrimiento y la revuelta están aquí en el origen, constituyendo desde el principio la fe en un camino hacia la libertad. El Dios del Sinaí [...] se convirtió en el Espíritu del Éxodo[95].

Por tanto, el origen no es Dios, sino su contrario, que es la miseria. Éste es el estado inicial, y al mismo tiempo el motor dialéctico hacia su superación.

Esta conciencia de Éxodo y peregrinación hacia un futuro mejor, hacia la tierra que mana leche y miel, culmina en la conciencia mesiánica. El Mesías es el rey de Israel, el restaurador del reino de David. Pero a esta especie de provinciana aspiración se une la idea de la Jerusalén universal de los profetas, es decir, la idea de un reino escatológico en el que la historia alcanza su perfección como presencia de todo bien y ausencia de todo mal; y así se universaliza la idea mesiánica, condensándose en la del Señor de una temporalidad nueva —los Cielos Nuevos y la Nueva Tierra— que tiene como centro la idea de un Reino de Dios[96].

Es en esta mediación entre la promesa universal de perfección y la idea histórica de un reino humano, es decir, en la integración de historia y escatología, donde surge —dice Bloch— la idea del Mesías como Hijo de Dios e hijo del hombre a la vez,

---

[94] Ibíd., p. 1414. Cfr. también p. 1413: «La existencia de Dios, incluso Dios en absoluto como un ente, es superstición (*Aberglaube*)*;* fe (*Glaube*) es únicamente la que tenemos en un mesiánico Reino de Dios, pero sin Dios. El ateísmo es en consecuencia tan poco enemigo de la utopía religiosa que constituye su presupuesto: sin ateísmo no hay lugar para el mesianismo.»

[95] Ibíd., p. 1453.

[96] Cfr. ibíd., p. 1459. Cfr. también p. 1460.

como Dios-hombre intramundano[97]. Esto, que como dogma de la Encarnación constituye el núcleo mismo del cristianismo, lo interpreta /40 Bloch, de una forma *sui generis* y en contra de su sentido dogmático, como un voto de desconfianza y una separación respecto de Yahvé[98]. Porque la idea mesiánica implica la divinización de la comunidad histórica, que como Pueblo de Dios se siente ahora con la misión de no dejar *ad calendas graecas* lo que comienza a considerar su derecho. La comunidad es llamada así a ser instrumento para la edificación del Reino de los Cielos. Desde este planteamiento de una responsabilidad histórica para el pueblo,

> la Buena Nueva supuso teológicamente la superación de la absoluta trascendencia de Dios en la *Homousía,* en la idea de una igualdad de Cristo con Dios; ella representó mística-democráticamente la transformación (*Vollendung*) del Dios del Éxodo en el del Reino, con la disolución de Yahvé en la gloria de este último, del que desaparecen el Creador y lo que hay en él de Faraón[99].

La posición sacerdotal de Jesucristo como mediador, tiende entonces a ser superada en su misma divinización, que es vista ahora como acontecimiento histórico[100], cercano a la humanidad de cada uno y generalizado posteriormente en la idea de la Iglesia como comunidad ella misma divina, en la que todos son Hijos de Dios.

Esta humanización o temporalización de una idea de Dios que se concibe en adelante como lucha por la realización del propio Reino, culmina en la concepción de un Dios —Jesucristo— que se entiende a sí mismo como servicio en la historia. Jesús puede así hacer lo que el Padre no puede, entregar su vida por la realización del Reino[101]. /41

---

[97] Cfr. ibíd., p. 1460.

[98] Cfr. ibíd., p. 1461.

[99] Ibíd., p. 1493.

[100] Cfr. ibíd., p. 1494: «Creyendo en Jesús como mediador de Yahvé, él se hace más cercano que éste y lo expulsa. El enviado divino se convierte él mismo en el que envía.» Cfr. también p. 1527.

[101] Cfr. ibíd., p. 1494: «Él ha hecho por amor lo que Yahvé en todo su poder y no sólo con toda su bondad no fue capaz. Con toda identidad trinitaria, según la doctrina posterior, sólo la Segunda Persona de la Divinidad se entregó en la cruz. Surge aquí un nuevo Dios, uno hasta ahora imposible de imaginar, que da la sangre por sus hijos, que como Verbo que se ha hecho carne es capaz [...] de

Una vez más, en la filosofía contemporánea se hace oír la interpretación hegeliana del Calvario como muerte de Dios, que libera al hombre, convirtiéndolo en heredero de su carácter absoluto y, así, en sustituto suyo. El cristianismo —dice Bloch— supone la liberación del hombre como algo absoluto, en la que «Dios desaparece finalmente en un único Santísimo humano». En éste, lo que Dios representa, la idea de una totalidad de lo perfecto, «ya no significa en absoluto lo otro, sino lo propio que se anhela»[102]. «"Seréis como Dioses" es —dice Bloch citando a la Serpiente— la Buena Nueva de la salvación cristiana»[103].

El cristianismo cierra así el ciclo de la Redención, devolviendo al hombre su propia dignidad creadora, el esperanzado optimismo en la lucha por la transformación del mundo, que le había sido robado por la idea de un Creador y de una Providencia trascendentes. Esta noción liberadora de Redención representa así la superación que la religión hace de sí misma. Por ello considera Bloch «que el ateo, que ha comprendido lo que se entiende por Dios como una referencia (*Anweisung*) hacia el contenido humano por venir (*zum unerschienenen Menscheninhalt*), no es un anti-Cristo»[104], sino el verdadero discípulo suyo, en contraposición a la clerecía tradicional[105].

Religión es humanismo[106], y la verdadera es aquella que devuelve al hombre la esencia que la religión positiva, inconscien-

---

modo terreno de la muerte. Aquí un hombre, en la *hybris* de la entrega total, ha superado toda idea anterior de lo divino.»

[102] Ibíd., p. 1417.

[103] Ibíd., p. 1504.

[104] Ibíd., p. 1527.

[105] Cfr. ibíd., p. 1511: «Ellos convirtieron la fe cristiana en opio del pueblo, ellos fueron los que lanzaron al más allá el valor infinito del hombre que enseña la Biblia; absolutamente al más allá, donde ya no muerde y no hace daño al desvalor terreno. Ellos pusieron el justo reparto de los bienes supraterrenales como compensación del injusto reparto de los terrenales; con lo que se consolaba a la ovejita esquilada. Ellos fijaron la inmensa exigencia proclamada de lo que nos es adecuado, en un más allá, con el fin de alejarlo del más acá. Ellos hicieron con la fe imágenes fijas del más allá, en vez de fermentos del más acá que fomentan la vida y mantienen despierta la voluntad de vivir.»

[106] Bloch introduce el capítulo que dedica en *Das Prinzip Hoffnung* a tratar el problema de la religión con dos citas de Feuerbach: «Lo que el hombre mismo no es, pero desea ser, esto se lo imagina como siendo en sus dioses; un dios es el impulso de felicidad del hombre satisfecho en la fantasía.» «La fe en

/42 te de la suya, le roba al hipostatizarla en un más allá de la historia[107]. Ateísmo es por eso liberación y recuperación en el hombre de la conciencia de su misión en la historia, como agente que el Sumo Bien precisa para surgir en ella. La existencia humana consiste así en un trascender que es sólo posible como auténtica novedad, sin trascendencia alguna ya existente[108]; y que tiene, por tanto, en el ateísmo la condición de su posibilidad.

Con su dignidad, el hombre recupera en este ateísmo su ilusión de lucha, su misión generadora en una creación que no está hecha, que no tiene su comienzo en Dios, sino, justo al contrario, en el *ens imperfectissimum.*

> Sólo así es el mundo lo que es: viaje peligroso, con la carencia en su raíz [...], pero también con el fondo utópico que está aún [...] por ser producido como resultado; con lo que aún podría surgir la única [...] utopía concreta, que puede desarrollarse sólo en la medida en que el análisis del desarrollo social y de sus fuerzas impulsoras descubran las condiciones de su posible realización»[109].

Es mediante esta alianza con la materia de la que el mundo está hecha, como el hombre puede alcanzar la superación de sí mismo, de sus actuales condiciones alienantes; es decir, la utopía que la religión ofrece como promesa[110] y que como salida de la lucha en la que está empeñado, tiene ahora para él el nombre único de... Victoria[111]. /43

---

el más allá es la fe en la libertad de la subjetividad de las barreras de la naturaleza; en consecuencia es la fe del hombre en sí mismo» (cfr. *Das Prinzip Hoffnung,* p. 1392). Así no es de extrañar que la idea de Feuerbach, según la cual la esencia de la religión es el humanismo alienado y no materialmente concretado, sirva como hilo conductor de toda su doctrina. «El hombre piensa a y cree como en un Dios, porque él mismo quiere ser Dios y contra su voluntad no lo es» (L. Feuerbach, *Werke,* X, p. 290; citado en *Das Prinzip Hoffnung,* p. 1519).

[107] Cfr. ibíd., p. 1517: «Feuerbach devolvió los contenidos religiosos del cielo a los hombres, de forma que el hombre no está creado a imagen de Dios, sino Dios a imagen del hombre. Con ello ciertamente desaparece Dios totalmente como creador del mundo, pero se gana una inmensa región creadora en el hombre, en la que —con ilusión y riqueza fantásticas— surge lo divino como hipostasiada imagen de los deseos humanos.» Cfr. también pp. 1522 s.

[108] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 240.

[109] Ibíd., p. 284.

[110] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1521.

[111] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 296.

7. Trascendencia utópica y temporalidad: la muerte y el problema del pasado

Después de exponer los puntos centrales del pensamiento de Bloch es ahora el momento de plantearnos algunas cuestiones sobre el sentido último de su filosofía. La cuestión no es fácil, dada la riqueza de puntos teóricos que han sido tratados. Por ello, aun sabiendo que dejamos de lado muchas cosas, nos tenemos que contentar con lo que bien parece la cuestión central de la filosofía de Bloch, a saber, el problema de la esperanza y de su último alcance.

Una de las más valiosas características del pensamiento de Bloch es su radicalidad. Él se da cuenta enseguida de que el objeto central de todo anhelo humano es absoluto. El hombre lo quiere todo, para sí y para el mundo en mediación con su propia vida; no se contenta con un mundo mejor, sino que quiere el mejor de los mundos, con esa presencia de todo bien y la ausencia de todo mal que en la tradición religiosa constituyen la utopía del Cielo, como lugar trans-histórico, no ligado al espacio y el tiempo —aquí radica su carácter utópico— que representa para cada uno sencillamente el colmo de la felicidad, aquella mayor que la cual ninguna otra puede ser pensada. En su capacidad de querer, el hombre —esto lo ve muy bien Bloch— es infinito: lo que quiere es irse al Cielo.

Uno de los puntos centrales de esta teoría era aquella cita de Goethe en la que se decía que los deseos son presentimientos de nuestras capacidades. Es ahí donde el deseo se transforma, en la conciencia de su poder reprimido, en impulso revolucionario, en actividad productiva de la utopía a la que se dirige su anhelo. El hombre es así fuerza creadora de lo que será su última satisfacción. Pero creo que basta con enunciar esto para que toda la teoría de Bloch corra el riesgo de convertirse toda ella en argumento de su contradicción. Porque es evidente que, siendo intencionalmente infinita la voluntad humana entendida como anhelo, no lo es, y en absoluto, esa misma voluntad entendida como poder. El mismo Bloch lo reconoce:

> Los deseos —dice— pueden ser totalmente irracionales; pueden apuntar incluso a que X o Y todavía sigan vivos. En un momento determinado puede tener sentido desear esto, pero no lo tiene el

querer- /44 lo. Por ello, el deseo permanece también allí donde la voluntad ya nada puede cambiar"[112].

Esta desproporción entre deseo y voluntad, puede incluso ser fuente de tensiones neuróticas, en aquel que, allí donde la voluntad ya no puede seguir queriendo, insiste en ese no querer renunciar a un bien que también es signo de toda voluntad[113]. ¿Qué hacemos entonces con la utopía cuando la frustración se nos presenta como límite absoluto de la voluntad? ¿Qué consuelo tiene en el bien futuro de la humanidad la madre que acaba de perder un hijo?

La muerte —reconoce Bloch— es «la más dura contra-utopía»[114], precisamente en tanto que anula lo que Bloch reconoce que es el último y más concreto de los instintos, la base de todo otro impulso, que es el instinto de conservación[115]. En este sentido, Bloch es consecuente con su planteamiento esperanzado cuando se niega a aceptar que el hombre sea «ser para la muerte» y que pueda haber algo así como la heideggeriana anticipatoria decisión de morir"[116]. Todo bien quiere eternidad, dice citando a Nietzsche, y éste es el objeto central de la utopía. Pero ¿qué significa esto,

si la muerte [...] tacha la más poderosa experienciabilidad existencial que es la existencia misma? Ningún enemigo es por tanto más central que éste, y ninguno está tan inevitablemente apostado; ninguna certeza en la incierta vida [...] es comparable a la de la muerte. Nada está tan finalista como ella al final, y nada a la vez destroza tan anti-finalistamente su trabajo a los sujetos de la finalización histórica. Las fauces de la muerte trituran todo, y el abismo de la descomposición devora toda teleología; la muerte es el gran transportista del mundo orgánico, pero hacia su catástrofe. Ninguna decepción, por tanto, se compara con su negativa perspectiva, ninguna traición poco antes de la meta es semejante a la del *exitus letalis* [...].

Por ello —concluye Bloch—,

---

112 *Das Prinzip Hoffnung*, p. 51.
113 Cfr. ibíd., pp. 85 y 145.
114 Ibíd., p. 1290.
115 Cfr. ibíd., pp. 74 y 137 ss.
116 Cfr. ibíd., p. 126.

> en las numerosas imágenes de la supervivencia, la humanidad no sólo ha puesto de manifiesto su egoísmo y su ignorancia, sino también la innegable dignidad [...] de no darse por conforme con el cadáver"[117]. /45

La radicalidad de Bloch a la hora de plantear al problema que la muerte representa para toda esperanza en el contexto de una filosofía materialista, no deja nada que desear. Veamos ahora las salidas que ofrece a esta contradicción «real» que representa la muerte. Es ciertamente emocionante la que propone en un epígrafe titulado: «Desaparición de la nada letal en la conciencia socialista»[118]. Ningún hombre, afirma, camina hacia la muerte, aceptándola, con tan poco consuelo tradicional como el «héroe rojo». Él es consciente de que su sacrificio no tiene esperanza de Resurrección: «su Viernes Santo no está suavizado por ningún Domingo de Resurrección [...] en el que él fuese a ser de nuevo traído a la vida»"[119]. Tampoco le cabe la esperanza de estar presente el día en que triunfe su afán revolucionario, triunfo en el que sí espera. Y sin embargo, esta conciencia materialista muere, afirma Bloch, «como si fuese suya la eternidad entera»[120]. Porque, y éste es el modo en que el hombre no se siente afectado por la muerte, «él ya había dejado de darle importancia a su Yo; pues tenía conciencia de clase. Y tanto ha sido absorbida la conciencia personal por la conciencia de clase, que ya ni siquiera es decisivo si será recordado en el día de la victoria»[121]. No en una fe abstracta, sino en la comunidad concreta de la conciencia de clase tal y como la mantiene la causa comunista, es donde hay que buscar la solución al problema —tan vivamente descrito por Bloch— que la muerte plantea. Pues «esta conciencia significa —referida a su portador— la inmortalidad en la persona de sus mejores intenciones e ideales»[122]. Aquí se convierte la lucha revolucionaria en contenido del alma, contenido que es el mismo de la humanidad futura que en esa lucha se anticipa[123].

---

[117] Ibíd., p. 1301.
[118] Cfr. ibíd., p. 1378.
[119] Ibíd.
[120] Ibíd., p. 1379.
[121] Ibíd., p. 1380.
[122] Ibíd., p. 1381.
[123] Cfr. ibíd.

Esta humanidad verá, precisamente por la muerte del héroe, sus mejores esperanzas realizadas; y ella sí es eterna.

Sin embargo, esta solución que Bloch ofrece al problema de la muerte, resulta, también para él, poco satisfactoria. No se trata de negar que la poética muerte del héroe rojo tenga sentido: la /46 vida no vale tanto y muchas cosas son dignas de que se sacrifique por ellas. Lo especulativamente problemático está, más bien, en afirmar que se da así una planificación absoluta de la propia vida en la utópica humanidad futura. Y garantizar esta plenitud, y no sólo encontrar una razón para morir, es lo que busca Bloch. Pero es claro que más allá de la muerte, si ésta es personalmente absoluta, la utopía es, esta vez sí, lo absolutamente otro: una perfección que no es mía y en la que sólo participo mediante esa renuncia a la propia personalidad que supone la identificación con la conciencia de clase. Aquí sí que hay alienación, y la utopía se convierte en lo definitivamente trascendente y fuera de mi alcance. Pretender que la victoria final sea la mía sólo porque he contribuido a ella, es una ilusión que no puede salvar el abismo que separa la persona de toda humanidad futura, que se hace necesariamente abstracta si yo no estoy allí para gozar con ella. Esto no ocurre en la conciencia religiosa, que es plenamente consciente de que todo deseo utópico requiere la promesa de una inmortalidad efectiva, que es integración de la persona en una vida trascendente, la de Dios mismo, más allá de toda temporalidad. Esto puede ser más o menos difícil de creer, pero la conciencia utópica sabe en el fondo de sí misma que toda oferta que se quede por debajo de esta promesa de inmortalidad *personal* supone la frustración de su más radical deseo.

En el fondo, Bloch es consciente del problema y sabe muy bien que el elixir contra la muerte es el último problema por resolver —y esta afirmación es sorprendente— para la praxis humana[124]. ¿Supone esto confiar, al modo de ciertos autores de la más optimista Ilustración, en una solución técnico-biológica del problema de la muerte? En cualquier caso es claro —afirma— que

> si el núcleo del existir hubiese llegado a ser y, como desplegado, hubiese alcanzado su bondad, entonces sería en este estar logrado,

[124] Cfr. ibíd., p. 1383.

por supuesto, «exterritorialidad» respecto de la muerte; pues ésta, junto con la insuficiencia procesual a la que pertenece, se habría quedado atrás y habría muerto[125].

La solución del problema que la muerte plantea a la esperanza se encierra en estas enigmáticas palabras. Más acá de esa enig- /47 mática solución final, propone Bloch una, por así decir, provisional. Mientras esta victoria sobre la muerte —a la que, en coherencia con todo lo dicho anteriormente, habría que considerar como posibilidad de la materia y del trabajo humano— no se dé, el núcleo utópico de la existencia en el que cada uno tiene sus mejores deseos, está por devenir y por tanto fuera del proceso de la generación y la corrupción —*«allemal exterritorial zum Werden und Vergehen»*—, las cuales no afectan entonces a la esencia misma de nuestro existir[126]. Vivimos como si la muerte no existiera, de modo que ésta nos sorprende cuando, habiendo alcanzado la nada más allá de ella, ya es tarde para todo sobresalto. Esto, que siempre fue considerado como un reproche moral, es esencialmente correcto, según Bloch, para una conciencia que tiene su núcleo en la utopía trascendente a todo devenir. «Así se cumple el viejo dicho de Epicuro: donde está el hombre no hay muerte, y donde está la muerte no existe el hombre»[127]. Ésta es una solución más o menos viable antropológicamente, pero está claro que en esta cuestión de la muerte Bloch no consigue recuperar —como es en general su intención— en el marco de una filosofía materialista el anhelo de una inmortalidad personal cuya satisfacción ofrece la conciencia religiosa. La «salvación» de Bloch está esencialmente ligada a la «clase» obrera, sin que, más allá de la muerte, se pueda garantizar la mediación con ella de la conciencia individual.

Esencialmente ligado al problema de la muerte está también la cuestión de la remisión del pasado. La juventud es, de forma natural, esperanzada; y es esta esperanza juvenil la que se convierte para Bloch en punto de partida para una extrapolación fundamental: el objeto de la esperanza está en el futuro, afirma insistentemente. Pero no es tan fácil decirle esto a un viejo, so pena de condenarle a la desesperación; y esta cuestión es grave,

---

125 Ibíd., p. 1391.
126 Cfr. ibíd. p. 1390.
127 Ibíd., p. 1391.

pues en esa vejez termina todo alarde juvenil, cuando las cicatrices de la vida, los caminos que con la muerte y la distancia se han ido cerrando, ya no dejan paso sino hacia los recuerdos. La memoria es entonces el único consuelo, como agridulce nostalgia de lo bueno que se fue. Y lo que verdaderamente se desea entonces es, no ser joven, sino volver a serlo, revivir. La memoria se convier- /48 te en utopía: se dirige a lo bueno vivido, insistiendo en el natural olvido del mal pasado. El cielo se piensa entonces como la recuperación de la vida que se fue, como puro regocijo en el bien logrado, que la vida con el tiempo nos robó.

Pero para Bloch es la memoria, frente a la imaginación, mera tensión retrógrada. Aún tiene salvación si, en la consideración de la injusticia como deuda no saldada, desemboca en la pasión revolucionaria; pero es ésta una memoria vengativa, que tiene en el futuro, en un utópico ajuste de cuentas, su sublimación. Mas para esa otra memoria que, dirigida a lo irremisiblemente perdido, se tiñe del sentimiento de nostalgia, nuestro autor no guarda sino el desprecio por lo burgués. A Platón y su teoría del eros nostálgico, y en definitiva a todos los cantores de paraísos perdidos, los considera Bloch productos de una razón contemplativa, anti-utópica, que se refiere siempre a lo real devenido como definitivo, por más que insuficiente[128]. Y vuelve a citar a Goethe, en quien se pueden encontrar referencias para todas las teorías:

> No hay pasado alguno que estuviese permitido anhelar con nostalgia; hay sólo lo eternamente nuevo, que se forma siempre de los elementos ampliados del pasado; y la verdadera melancolía tiene que ser siempre productiva [...][129].

8. Utopía, potencialidad y el sentido del materialismo

Hemos intentado precisar el alcance último de la filosofía de Bloch respecto de dos cuestiones en las que diverge fundamentalmente de la idea religiosa de esperanza. Quiero señalar también el alcance diferencial de ciertos puntos ontológicos básicos,

---

[128] Cfr. ibíd., pp. 7 y 17. Cfr. también *Tübinger Einleitung in die Philosophie,* pp. 225 y 276.

[129] *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1173.

que Bloch toma de la tradición filosófica clásica, pero de una forma divergente respecto de ella. Se trata de mostrar lo cercana que está su teoría, por un lado, a lo que es el fundamento mismo de la esperanza en una filosofía tradicional, y la radical diferencia, por otro, en la que esa esperanza esencialmente intrahistórica se hace problemática desde el punto de vista de esa tradición. /49

El punto clave es, a mi entender, el concepto de materia que está aquí en juego. La cercanía a la que acabo de aludir es manifiesta, cuando el mismo Bloch, como ya se señaló, acude al concepto de materia en Aristóteles a la hora de precisar lo que él entiende por materialismo; y esto precisamente en contraposición con el concepto mecanicista de materia propio de la concepción filosófica moderna[130]. Según esta asimilación a la idea aristotélica de potencia que Bloch (como después veremos, de forma un tanto forzada) pretende, la materia sería la posibilidad real de todas las formas contenidas en su seno y que en el proceso, en el movimiento, se despliegan en concreto. En este sentido, insiste Bloch, la totalidad utópica estaría implícita en el ente en potencia[131]. Hasta aquí, matizando mucho, aún se podría sostener esta asimilación. Los problemas se radicalizan, sin embargo, cuando, haciendo una interpretación dialéctica, Bloch afirma que la tesis del principio —es decir, la materia— contiene ya la síntesis final[132]. No es que esto sea incorrecto, es que de la interpretación que se dé a esta afirmación depende el sentido último con que usemos ese concepto de materia. Porque es bien cierto que la posibilidad real comienza con el germen de lo porvenir que hay en ella[133]; pero ¿qué estatuto ontológico tiene ese germen? Porque no puede ser la posibilidad misma, ya que entonces bastaría con sembrar posibilidades para que naciesen realidades. Es posible que yo sea rico, pero que lo sea realmente es otra cuestión muy diferente, que en absoluto está prefijada en dicha posibilidad.

Y aquí es donde Bloch introduce una esencial divergencia respecto de la filosofía clásica en el modo en que maneja la idea de potencialidad:

---

[130] Cfr. ibíd., p. 273.
[131] Cfr. ibíd., p. 238.
[132] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 190.
[133] Cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 274.

> El poder ser no significaría casi nada si quedase sin consecuencias. Y consecuencias tiene lo posible en tanto que no es sólo !o formalmente permisible, ni tampoco lo objetivamente plausible [...], sino en cuanto que tiene en lo real una determinación portadora de futuro[134]. /50

Es decir, sólo la realidad de la esencia hace posible su desarrollo. Sólo entonces, en tanto que es más que posible espiga, da fruto la semilla[135].

Aristóteles intervendría en este punto diciendo que la posibilidad es real sólo por la presencia en ella del fin respecto del cual es tal posibilidad. El ente en potencia no genera, en cuanto tal, impulso alguno hacia su propia realidad; este impulso le tiene que venir dado. Por ello, el concepto de materia es absolutamente incapaz de explicar la génesis de su propia perfección. La potencia es, en consecuencia, siempre insuficiente, no sólo respecto de su realidad, sino respecto de sí misma, de modo que para justificarla en cuanto tal es preciso recurrir a un principio esencialmente distinto; y éste es el acto. Sólo porque hay una actividad real previa, es posible lo posible. Dicho de otra forma: la madera es posibilidad de ser una mesa, no por sí misma, sino por el carpintero, que es actividad transformadora. El acto precede siempre a la potencia como su propio principio.

Hay pasajes en los que Bloch casi parece reconocer esto, y considerar la potencia real como un tener en la carencia, y así como un cierto *plus* respecto de sí misma[136]. Es precisamente por ello por lo que la posibilidad, que es tal por la realidad a la que apunta, se entiende, no sólo formalmente, sino también como una contradicción real: efectivamente como carencia, como dolor, como deseo, como ausencia de lo que es su esencia y principio. La esencia es así ausencia suya en lo posible[137]. Y ésta

---

[134] Ibíd., p. 271.

[135] Cfr. ibíd., pp. 274 s.: «Lo realmente posible como anticipo (*Anlage*) de lo que hay de real en él, no sólo mantiene en marcha la historia, sino que se comporta esencialmente, respecto de la realidad ya devenida, como totalidad, siempre en desarrollo, de este anticipo. De esta forma lo hasta ahora real está empapado del constante *plus ultra* de la posibilidad esencial e iluminado por ésta [...].»

[136] Cfr. ibíd., p. 1153.

[137] Cfr. ibíd., p. 223: «La esencia —la materia altamente cualificada— todavía no ha aparecido; por ello representa el echar de menos (*die Vermissung*) en toda la apariencia lograda hasta ahora, su absolutez aún no manifiesta.»

es una contradicción que quiere ser solucionada. Bloch se da cuenta tan bien como Aristóteles de que la materia, entendida como posibilidad real, es en su misma esencia deseo del fin[138].

Pero aquí es donde Bloch se separa de Aristóteles. Él considera que es precisamente esta negatividad en la materia respecto /51 del fin, lo que es causa de su acercamiento a él[139], y *así de la realización de este fin, no solamente en ella sino en absoluto.* Pero esto, desde el punto de vista aristotélico, es inviable: sería como decir que la sed basta para dar de beber a una persona. Si así fuese toda posibilidad se haría real, y no es el caso. La sed no es causa del agua, como ocurriría —siguiendo el paralelismo de este ejemplo con la tesis marxista— si las contradicciones reales, la miseria histórica del proletariado, fuesen ellas mismas causa de su superación. La dialéctica hace de la negatividad motor, y sólo por ello puede mantener la tesis de que la materia es capaz de producir, por fuerza de su propia dinámica, su misma superación. Pero, una vez más, desde el punto de vista clásico esto implicaría un círculo vicioso: la negatividad es sólo tal si se da como *real* la positividad ausente. Es la positividad de la esencia, su *previa realidad,* la que nos permite entender la apariencia histórico-fáctica como déficit respecto de ella. Porque, si como perfección última esta esencia no fuese real *ya,* su ausencia no sería tal. Sólo porque Sócrates *es* libre, puedo describir su encarcelamiento como una injusticia, como una contradicción histórica que ha de ser superada. Pero la perfección, el término final del proceso, la Omega, no sería tal si no fuese ya Alfa en y como principio. Por eso, toda la filosofía clásica ha visto el proceso del mundo como recapitulación en el origen. El fin, o es origen, o no es nada. Por eso también, si Dios no es real, si no existe fuera del proceso del mundo, la idea de finalidad es insostenible en este proceso, y tiene razón el materialismo mecanicista; entre él y el teísmo no hay alternativa posible.

Una y otra vez Bloch roza esto que decimos, afirmando a veces, en contradicción consigo mismo, que lo que impulsa el proceso dialéctico es, no la negación, sino la esencia positiva, que hace de su ausencia en lo fácticamente dado tal negación y pro-

---

[138] Cfr. ibíd., p. 138.

[139] Cfr. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, p. 218.

porciona de este modo el impulso para la negación de la negación[140]. Así, p. ej., cuando dice que sólo el movimiento que contiene en sí lo que lo planifica es verdadera dialéctica de la inquietud, de la insuficiencia, de la inadecuación[141]. Por ello, se da /52 cuenta de que la materia que él necesita para sostener su teoría dialéctica tiene que incluir, no sólo el concepto aristotélico de potencialidad, sino también el de actividad; es decir, tiene que ser no sólo razón necesaria, sino también suficiente[142]. Y aquí es donde aparece su recurso al trabajo: en orden a su eficacia productiva no basta propiamente la materia, sino que ésta es fecunda sólo en virtud de una instancia distinta de ella, que es el trabajo. Entendido como potencia *activa,* el trabajo es de este modo posibilidad real de la utopía; pero precisamente en tanto que actividad distinta de la materia. Sólo esta actividad constituye la perfección de todas las cosas y lleva el mundo a su plenitud, representando la determinación portadora de futuro de todo lo real[143].

Esto significa que Bloch, al igual que la filosofía clásica, no puede pasar sin el concepto de una omnipotencia providente, como aquello que lleva a su fin, que es ella misma, el proceso del mundo. Por esta razón, el materialismo dialéctico de Bloch se sostiene sólo sobre la clave de arco de la *divinización* del trabajo, haciendo de él actividad pura de la que resulta la perfección de lo real. /53

---

[140] Cfr. ibíd., p. 189.
[141] Cfr. ibíd., p. 195.
[142] Cfr. ibíd., p. 237.
[143] Cfr. ibíd., p. 271.

Capítulo II

MAX HORKHEIMER

DE LA «TEORÍA CRÍTICA» A LA RAZÓN TEÓRICA

1. El revisionismo en la filosofía contemporánea

En este último siglo de historia del pensamiento filosófico, ha surgido la «moda» de las conversiones. Muy difícilmente podemos encontrar paralelos en la historia para los quiebros, fracturas y *«Kehren»* que en determinados autores dividen su desarrollo filosófico en dos períodos de los que el segundo sigue al primero tras una profunda crisis y como revisión de los presupuestos fundamentales de los que se partía. Así nos encontramos con un primer y segundo Heidegger, Wittgenstein y Horkheimer, en los que las diferencias entre sus dos etapas son tan profundas que en absoluto resulta descabellada la suposición —que alguna vez ha llegado a ser formulada en exámenes de principiantes— de que se trata en cada caso de dos hermanos que no se llevaban bien.

Creo que sería un error constatar este fenómeno como una curiosa anécdota sin mayor trascendencia; porque bien puede tratarse de las primeras señales —que aparecen como siempre adelantadas en el terreno filosófico— de un replanteamiento profundo de las bases especulativas de nuestra cultura. Acercándonos ya al fin del milenio, el siglo XX parece a veces que empieza a configurarse como radicalmente revisionista. Los ideales ilustrados de un humanismo racionalista que, incluso hasta hace un par de decenios, parecían ofrecer un caudal inagotable de ideales progresistas y de metas aún inalcanzadas para revoluciones pendientes, parece ahora que han hecho crisis. Estamos de vuelta. Los «valores tradicionales», como opuestos al «progresismo» al que nos habíamos acostumbrado, vuelven a ser valiosos, al menos como una alternativa que se ofrece de lejos a algo de lo que empezamos a estar cansados. /54

Sin embargo, hablar aquí de «conservadurismo» o de una «*nueva* derecha», se puede prestar a confusiones. El revisionismo al que aludo no es reaccionario, en el sentido de una respuesta de combate contra la concepción ilustrada. Por lo demás,

difícilmente se puede intentar conservar desde un planteamiento tradicional una cultura que hace ya mucho tiempo que perdió sus raíces ancestrales y que a lo largo del siglo XIX se había convertido en una especie de revolución institucionalizada.

Por el contrario, la tesis que, más que sostener, me gustaría aquí avanzar como hipótesis, sería que está comenzando a darse un replanteamiento en la actitud cultural de occidente, y que este replanteamiento tiene su motor, no en una reacción externa a la filosofía ilustrada y racionalista, sino que, a consecuencia de una dinámica interna, la citada revisión tiene lugar en el marco de esa misma filosofía, una vez que ella misma ha llegado al límite de sus contradicciones.

Y ello no es algo de estos últimos años; pues precisamente a esta toma de conciencia de los límites internos es a lo que responden las crisis personales de las que resultan las reflexiones, radicalmente revisionistas y autocríticas, de los segundos Wittgenstein, Heidegger y Horkheimer, que temporalmente maduran en torno a la Segunda Guerra Mundial.

Sin entrar en la difícil cuestión de los dos primeros autores, nos vamos a centrar en esta exposición en la figura de Horkheimer. Es mi intención mostrar cómo en su filosofía se da originalmente una radicalización de los postulados «modernistas», en concreto de la idea marxista de un primado práxico en toda constitución teórica; y cómo en esta radicalización se ponen de manifiesto las contradicciones en que desembocan esos postulados como en sus corolarios terminales. La conciencia de la inviabilidad teórico-práctica, o, si se quiere, de las ruinosas consecuencias de lo que originalmente se propone como solución de todo problema, es lo que lleva a Horkheimer a replantear los presupuestos de su «teoría crítica», precisamente como reivindicación de una teoría pura, en la que la utopía que se «contempla» tiene valor propio más allá del problema de su viabilidad práctica, es más, incluso allí donde esa viabilidad está negada de hecho.

Frente a los originales trabajos frankfurtianos contenidos en la colección publicada posteriormente bajo el título *Kritische Theorie* y cuyo núcleo programático se expone en el titulado «Traditionelle und kritische Theorie», la obra madurada en el exi- /55 lio junto con Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung,* representa para Max Horkheimer una ruptura radical. Se

abre así el período de una nueva filosofía crítica, dirigida ahora contra todo pragmatismo, y de la que resultará de hecho una radical superación del planteamiento moderno e ilustrado del problema de la praxis[1]. Este nuevo período madurará en lo que constituye la obra cumbre en el pensamiento del segundo Horkheimer, recogida en el *Sammelband* titulado *Crítica de la razón instrumental.* Centrándonos en estas tres obras, se expondrá a continuación este pensamiento en el sentido que acabamos de esbozar.

2. Teoría crítica y teoría tradicional

El punto de partida de la reflexión frankfurtiana, tal y como se articula en la idea que Horkheimer presenta de una «teoría crítica», no puede ser más clásicamente marxista. Se trata de desenmascarar el carácter ideológico de lo que, en el desarrollo de la Modernidad, ha llegado a entenderse a sí mismo como «ciencia positiva». Esta «positividad» significa, al menos así se pretende, que los resultados de la ciencia están garantizados respecto de su verdad por un método formal que hace a estos resultados independientes de su génesis histórico-fáctica. Las leyes de Kepler, p. ej., son verdaderas en sí mismas, con absoluta independencia de las condiciones psicológicas y sociales a partir de las cuales Kepler llegó a descubrirlas. El mismo Kepler sería, respecto de esa verdad teórica, prescindible; y si la historia de la ciencia llegase un día a la conclusión de que no existió nunca, o de que las citadas leyes las descubrió en realidad su criado, la «validez» formal de la teoría no sufriría cambio alguno. El que sea posible estudiar «la ciencia» sin atender a la «historia de la ciencia» más que como a un anecdotario más o menos ilustrativo, sería signo de esta independencia formal de la teoría. La ra-
/56 dical separación que Husserl estableciera entre el acto histórico-psicológico en que se piensa un objeto, y el acto formal en

[1] En este sentido, la indicación de Alfred Schmidt según la cual la Teoría Crítica se enfrenta desde un principio a lo que Horkheimer denominará más tarde la razón instrumental [en M. Horkheimer, *Kritische Theorie, eine Dokumentation, 2* vols., Frankfurt a.M., 1968; cfr. «Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie», vol. 2, p. 333 (edición española: *Teoría crítica,* Barral, Barcelona, 1973)] no me parece correcta, como se intentará hacer ver a continuación.

que ese objeto queda constituido «en sí mismo», representa también este afán de la epistemología por aislar un dominio de teoría pura de toda mediación por parte de la praxis social.

Frente a esta concepción, que Horkheimer denomina «teoría tradicional», la «teoría crítica» se presenta, en una consciente oposición, como un saber del mundo y de la sociedad que quiere asumir como condiciones de su constitución teórica precisamente la materialidad e historicidad de sus objetos propios. Allí donde la teoría tradicional quiere ser una inmaterial representación del mundo, o una ahistórica comprensión de la historia misma, la «teoría crítica» asume la particularidad material de su objeto como elemento propio y se sabe a sí misma como parte del mundo que pretende conocer. Así,

> mientras que el científico especializado, *en tanto que científico,* contempla la realidad social junto con sus productos como algo externo (a su ciencia), y *en tanto que ciudadano* descubre su interés en ella mediante escritos políticos, pertenencia a partidos y asociaciones filantrópicas y participación en las elecciones, sin integrar estos dos y otros más amplios comportamientos de su persona más que, a lo sumo, en la interpretación psicológica; el pensamiento crítico se ve hoy en día motivado por el intento de superar esta disyunción (*Spannung*), es decir, la contraposición entre los objetivos, la espontaneidad y racionalidad individuales, y las relaciones del proceso productivo, que es esencial para la sociedad[2].

En definitiva, la teoría crítica rechaza la pretensión racionalista según la cual la evidente función social de la ciencia carece de sentido para la ciencia misma. Por el contrario, Horkheimer considera que «lo que el científico ve como esencia de la teoría, corresponde de hecho a su tarea inmediata»[3], a saber, el manejo instrumental tanto de la naturaleza física como de los mecanismos sociales y económicos a los que corresponde en definitiva la formación del material científico tal y como se presenta en la ordenada disposición de las hipótesis de esa misma ciencia[4]. /57

Sobre esto aún podía caber alguna duda en tiempos de Euclides, o incluso —más difícilmente— de Galileo, Pero hoy en día

[2] «Traditionelle und kritische Theorie», en *Kritische Theorie,* II, pp. 158 s. El paréntesis es mío.
[3] Ibíd., p. 143.
[4] Cfr. ibíd.

los tremendos costes de la investigación científica, desde la biología a la física nuclear, pasando por la antropología o la economía, hacen que sólo sean planteables como «objetivos» de interés aquellos de los que se espera un *return* tecnológico. La genética es interesante, *porque* nos puede ayudar a curar el cáncer, o a obtener nuevas simientes; y ello justifica la inversión que se hace en este campo. Y así la ciencia se ha convertido en lo que esencialmente era: la sección de I+D de una inmensa planta tecnológica, que abarca a la humanidad entera y en la que esa ciencia adquiere de forma evidente un valor de instrumento, como pieza de un mecanismo más amplio[5]. Y, así, no podemos desligar *del objeto científico* la pregunta de para qué sirve. La utilidad, a saber, para el desarrollo tecnológico de la sociedad, pertenece al núcleo mismo de toda objetividad; y esto es lo que liga la ciencia al proceso histórico-material en el que se hace eficaz como instrumento social.

La supuesta torre de marfil científica se desmorona entonces, y precisamente allí donde se analiza el problema, esencial para la consideración formal de la ciencia, del progreso teórico.

> La cuestión —insiste Horkheimer— de si y cómo se establecen de modo adecuado nuevas definiciones, no depende en verdad de la sencillez y consecuencia del sistema, sino entre otras cosas del sentido de las metas de la investigación, que no se pueden explicar ni, por supuesto, comprender en última instancia por sí mismas[6].

Esta última comprensión no puede proceder sino de esa sociedad que se sirve de la ciencia como instrumento de auto-mantenimiento.

> El sabio y su ciencia —concluye Horkheimer— están uncidos al aparato social, y su eficacia consiste en ser un momento del auto- /58
> mantenimiento, de la continua reproducción de lo dado (*des Bestehenden*)[7].

---

[5] Por ello, «los progresos técnicos de la era burguesa no se pueden desligar de esta función del mecanismo científico (*des Wissenschaftsbetriebes*). Mediante él, por una parte los hechos se hacen fructíferos para ese saber que resulta utilizable en unas condiciones dadas; y por otra parte se aplica el saber existente a los hechos. No cabe duda alguna de que este trabajo representa un momento del continuo avance y desarrollo de la base material de esta sociedad» (ibíd., p. 143).

[6] Ibíd., p. 144.

[7] Ibíd., p. 145.

Ahora bien, el interés de la «teoría crítica» no está en oponer a la «teoría tradicional» una descripción alternativa, sin más valor que el epistemológico. Más bien su primera intención es denunciar en la misma pretensión tradicional de una ciencia con valor en sí misma, una falsificación esencial, por la que esa teoría ofrece —o impone— como absolutos valores que son instrumentales. Y en esta falsificación se descubre la «ciencia pura» como lo que es: un instrumento de dominio que se evade del servicio social que debe definirla y se convierte, mediante esa absolutización de valores, en freno de todo progreso y en seguro que mantiene el orden social —a saber, burgués— en el que tuvo su origen.

Y aquí es donde Horkheimer enlaza con la crítica marxista de todo saber pretendidamente teórico. Pues

> en la medida en que el concepto de teoría se hace independiente, como si se fundamentase en la esencia interior del saber o de cualquier otra forma ahistórica, se convierte en una categoría cosificada e ideológica[8].

En efecto, esto es en la ortodoxia marxista una «ideología»: una interpretación racional *que sirve* como instrumento de dominio de una clase social sobre otra, precisamente allí donde encubre ese sentido instrumental en una pretendida ahistoricidad y en un supuesto carácter absoluto, en el que se vende como *verdad en sí* lo que sirve al sostenimiento de unas relaciones sociales de explotación.

En la toma de conciencia de esta falsificación es donde el pensamiento se hace crítico respecto de la validez, pretendidamente absoluta, de una objetividad racionalista. Aceptar sin más esta validez se convierte en la más burda mentira; por el contrario, «el reconocimiento de las categorías que dominan la vida social contiene a la vez la condena de esa vida social»[9]. /59

* * *

Antes de seguir la exposición del pensamiento de Horkheimer, es importante detenernos aquí un momento a considerar, a modo de excurso, el alcance de su crítica a la idea de una ciencia independiente de la práctica.

---

[8] Ibíd., p. 143.
[9] Ibíd., p. 157,

El mismo considera que «la incapacidad de pensar la unidad de teoría y praxis [...] se funda epistemológicamente en la hipostatización del dualismo cartesiano de pensar y ser»[10]. Y no faltarán los que, argumentando desde el ámbito teórico de la tradición, quieran escaparse de las críticas de Horkheimer, pensando que se limitan a una formulación racionalista del problema. Sin embargo, a pesar del interés de Horkheimer por ligar la tesis de la independencia práctica del saber a la emergencia en el racionalismo del «espíritu burgués», parece que el modo en que se formula la crítica hace que la referencia a Descartes, y en general al racionalismo, tenga un valor más bien anecdótico.

La tesis por la que se define la «teoría tradicional» es que hay en efecto teorías que en absoluto son medio de praxis alguna, es decir, que se determinan sólo por sí mismas, sin más valor que la verdad que contienen; y que en este sentido, en tanto que verdaderas o falsas, se constituyen «lógicamente» como teorías, independientemente de su génesis histórica. En esta tradición, lo importante de una teoría no es su utilidad, sino su verdad. Y en esto piensan lo mismo Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes o Leibniz. Es más, si hemos de buscar el paradigma histórico de dicha tradición, lo encontraremos en Platón más que en Descartes, aunque sólo fuese por la precedencia de dos milenios.

Pues bien, frente a ese idealismo veritativo, Horkheimer maneja, en las primeras formulaciones de su pensamiento, un concepto de teoría que se define de un modo mediato a partir del esencial primado de la praxis. La verdad es una categoría técnica ligada al progreso material concreto, sin más valor que el que resulta de lo que con ella *se puede hacer* en la historia. En definitiva, es el «materialismo histórico» el que aquí se opone a la larga tradición idealista de raíz platónica.

No olvidar esto será de la máxima importancia a la hora de interpretar la radical inversión que tiene lugar en el pensamiento del segundo Horkheimer. /60

[10] Ibíd., p. 179.

3. La praxis trascendental

La tarea de una teoría crítica de la sociedad, entendida en este contexto como epistemología, la formula Horkheimer con toda radicalidad:

> es preciso llegar a una concepción en la que quede superada la parcialidad que necesariamente resulta de separar de la total praxis social los procesos intelectuales particulares[11].

Pues estos procesos

> son particularizaciones de cómo la sociedad se enfrenta con la naturaleza y se mantiene en su forma dada; son momentos del proceso de producción social, incluso allí donde ellos mismos sean poco o en absoluto productivos[12].

En definitiva:

> Una ciencia que en una fatua y supuesta independencia considerase la conformación de la praxis a la que sirve y en la que se integra, como un más allá respecto de ella misma, recogiéndose en la separación entre pensar y obrar, esta ciencia ya ha renunciado a la (propia) humanidad[13].

En concreto, esta renuncia es ella misma interesada y una forma muy concreta de acción social, ya que la ciencia así descrita, encubriendo su función instrumental, tiene que reconocer que esta función es inconfesable y consiste precisamente en la salvaguardia teórica de un sistema explotador.

En este planteamiento el hombre deja de ser el sujeto de esa praxis que es el saber, y se convierte en su objeto, en aquello sobre lo que versa una descripción dogmática de su *verdadera* y *ahistórica* esencia.

La ciencia que no quiere reconocer su función instrumental como una instancia de dominio, lo único que muestra es su pretensión implícita de consolidar ese dominio, hipostatizando como categorías teóricas eternas las condiciones históricas de su ejercicio. /61

Frente a la radical separación kantiana entre una razón teórica y una razón práctica, Horkheimer quiere reunificar en una teoría de la praxis científica la instancia transcendental (principio

---

11 Ibíd., p. 148.
12 Ibíd., p. 146.
13 Ibíd., p. 190. El paréntesis es mío.

de toda validez científica, que Kant situara en una subjetividad absoluta e históricamente desencarnada) con el hombre concreto que es en su acción el principio de toda verdad.

Según ello, y expresándolo de forma esquemática, Horkheimer propone situar esa subjetividad, a cuya espontánea dinamicidad hemos de atribuir toda síntesis objetiva, precisamente en la sociedad trabajadora. Las categorías de constitución objetiva serían según ello, los modos viables de producción. Así, p. ej., mientras para el mundo mediterráneo, donde la economía forestal tiene escasa importancia, la categoría «pino» sirve para objetivar todas las coniferas, los centroeuropeos tienen la necesidad claramente productiva de diferenciar categorialmente objetos distintos según una variedad específica más amplia, que encuentra su reflejo en el idioma común: una *Föhre* es algo muy distinto de una *Fichte.*

El problema es que la subjetividad trascendental que aquí actúa, por más que en su carácter social sea ciertamente histórica, es *distinta* respecto de la subjetividad empírica particular, actuando ciertamente como condición de posibilidad respecto del ejercicio de esta segunda. Y aquí es donde se puede producir una ruptura gnoseológica entre ambas, de modo que la subjetividad particular reciba las categorías de producción social como llovidas de un supuesto cielo teorético.

Pues bien, esto es precisamente lo que ocurre en una sociedad burguesa, donde, por habérsele expropiado los medios de producción, el hombre concreto no es el sujeto de la actividad productora, sino simple elemento material de dicha actividad. Las categorías instrumentales, que son condiciones de posibilidad para el sostenimiento de la explotación, ocultan entonces su verdadero carácter instrumental, reforzando así su eficacia en la medida en que, mediante ese ocultamiento, pueden contar para su perpetuación con la misma razón de los sujetos explotados.

Sólo una sociedad que permita al trabajador hacerse de nuevo un sujeto libre y responsable del proceso social de producción, puede convertirse en el marco que posibilite la reidentificación del sujeto particular con la subjetividad productiva social; y sólo en ese marco es posible la reunificación de teoría y praxis por la que aboga Horkheimer. /62

4. La emergencia de la razón pragmática

Hasta aquí la somera exposición de algunas tesis, y sus consecuencias, de lo que podemos denominar *in genere* el primer Horkheimer. No pretendo afirmar que lo que vamos a llamar ahora el «segundo» Horkheimer sometiese a revisión la primera parte de su obra, a la manera en que lo hizo, p. ej., el último Heidegger. En vano buscaremos en Horkheimer una autocrítica. Y, sin embargo, toda su filosofía que arranca de las reflexiones maduradas en el exilio americano y que se expresan en publicaciones como *Vemunft und Selbsterhaltung*[14], *The Eclipse of Reason*[15], y sobre todo *Dialektik der Aufklärung,* representa de hecho una muy profunda revisión de su obra anterior, centrada sobre el primado de la praxis en toda constitución teórica.

En general, la obra franckfurtiana del período de entreguerras se concreta en lo que se ha venido a llamar crítica de las ideologías, y muy bien la podemos enmarcar dentro de la ortodoxia marxista, tanto por sus tesis teóricas finales, como por su metodología, e incluso por el objeto de su estudio, que es la sociedad en tanto que fracturada en explotadores y explotados.

La experiencia humana de la persecución, que para muchos autores frankfurtianos tiene como causa su pertenencia a un grupo étnico, más quizás que a una clase social o a un movimiento ideológico; los problemas políticos de la guerra mundial, respecto de los cuales el análisis marxista se hace insuficiente (¿cómo dar cuenta desde esta perspectiva de la alianza entre Hitler y Stalin?); la experiencia también en América de una sociedad superdesarrollada, en la que los problemas propios de las ciencias sociales guardan ya escasa relación con las circunstancias europeas del siglo xix, muy determinadas por los lados oscuros de la Revolución industrial; el brutal escándalo de las matanzas industriales de judíos; todo ello hace que Horkheimer,

---

[14] Esta obra se publicó en un escrito homenaje a Walter Benjamín en 1942 y posteriormente, como primera edición independiente, en Frankfurt a.M., 1970.

[15] Publicada en primer lugar en los Estados Unidos (Oxford University Press, New York, 1947). Esta obra se incluye en una colección más amplia con el título *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vortráge und Aufzeichnungen seit Kriegsende,* editada por A. Schmidt y publicada en Frankfurt a.M., 1967 (trad. esp. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann: *Crítica de la razón instrumental,* Ser, Buenos Aires, 1973).

Adorno y Mar- /63 cuse, por citar los autores más relevantes para la filosofía, cambien la consideración formal de los problemas antropológicos y sociales que continúan abordando. Ya no se trata de la sociedad industrial en tanto que fracturada en una clase de propietarios y otra de explotados; el problema es ahora más radical y no se resuelve con un simple reajuste del título de propiedad sobre las máquinas, porque ese problema está en la sociedad industrial y en las máquinas mismas, que se han erigido en el modelo paradigmático de una racionalidad que es opresiva en su ejercicio por el simple hecho de existir. No es que el hombre, o la mayoría de ellos, se vean desposeídos de los medios de producción; se trata más bien de que el proceso de producción industrial se ha convertido en el único marco para el imposible ejercicio de una humanidad ahogada por la máquina. Frente a la reivindicación original de reajustar el proceso de producción, se desprende ahora de las reflexiones frankfurtianas la imperiosa necesidad de pararlo, antes de que invada el último resquicio en el que aún se refugia la conciencia de la propia humanidad.

Sea cual sea la fuerza que en los distintos autores hubiese tenido su formación marxista, el cambio de enfoque les fuerza necesariamente a desarrollar un modelo teórico en el que esta influencia no tiene en los frankfurtianos de posguerra otro lugar que el de una sentimental declaración de fidelidad a los maestros de juventud.

Y en ningún otro punto se hace esto más patente que en el análisis del pragmatismo, como ideología propia de la sociedad industrial, y cuya crítica va a significar una revisión de la tesis, también marxista, del primado de la praxis como fundamento de toda teoría.

En este sentido, es significativa la posición que adopta Horkheimer ya en el prólogo de la *Crítica de la razón instrumental:*

> Los problemas económicos y sociales del presente —dice— han sido tratados detalladamente por científicos competentes. Estos estudios emprenden un camino distinto. La meta es aquí investigar el concepto de racionalidad que sirve de base a la cultura industrial contemporánea[16]. /64

* * *

[16] *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 13.

«Lo racional es lo útil», ésta es la tesis general del pragmatismo sobre la que se asienta la comprensión industrialista del mundo. Dicho de otra forma, la razón, al menos lo que Horkheimer denomina «razón subjetiva», es lo que ordena los medios al fin[17]. Parece lógico entonces que la categoría racional más relevante sea entonces, en efecto, la de lo «adecuado»; en definitiva, lo que sirve, a saber, como medio para algo. Dígase, pues, qué es lo que se quiere, y la razón determinará los medios que hay que poner para conseguirlo. Por tanto, la razón tiene como medida de sí misma la eficacia de sus recetas. Vale, es decir, es racionalmente correcto y por tanto verdadero, lo que sirve para algo. Lo que no sirve para nada, es racionalmente desechable.

El problema está ahora en esta última determinación que la razón pragmática hace de sí misma y mediante la que se excluye de la racionalidad lo que no sirve, es decir, lo que no es eficaz como medio para conseguir un fin. Esto es dramático, porque de este modo

> en la medida en que las palabras no se usan claramente para calcular probabilidades técnicamente relevantes o no sirven para otros fines prácticos [...] corren peligro de que se las haga sospechosas de ser vana palabrería; pues la verdad no es un fin en sí misma[18].

Por ello,

> todo uso de conceptos que vaya más allá de la útil recogida técnica de datos fácticos, es descalificado como una última huella de superstición. Pues los conceptos se han convertido en medios [...} racionalizados que ahorran trabajo. Es como si el mismo pensamiento hubiese sido reducido al nivel de los procesos industriales y sometido a un exacto plan, es decir, se hubiese convertido en una pieza fija de la producción[19]. /65

---

[17] Cfr. ibíd., p. 17: «En último término, la razón subjetiva resulta ser la facultad de calcular probabilidades y ordenar así los medios correctos a un fin dado. Esta definición parece estar de acuerdo con la idea de muchos filósofos sobresalientes, especialmente de pensadores ingleses desde los días de John Locke.»

[18] Ibíd., p. 31.

[19] Ibíd., pp. 30 s. Cfr. también ibíd., p. 7: «Captar y asimilar ideas eternas que deben servir de metas al hombre, esto fue lo que significó de antiguo la razón. Encontrar los medios para metas ya dadas es hoy no sólo su negocio sino su esencia más propia. Metas que, una vez alcanzadas, no se convierten en medios, resultan ser superstición.»

En efecto, al centrarse en los medios, definiendo como racional lo que sirve para algo, la razón pragmática excluye de sí el reino de los fines, es decir, aquello para lo que algo sirve[20]. Si sólo es racional lo que sirve, aquello último para lo que todo lo demás sirve y que, por definición, ya no sirve para nada, tiene que ser irracional. Esto puede parecer extraño, pero en último término se cumple aquí a la letra el chiste del hombre de negocios que intentaba convencer a su hijo de que se case con la hija de un socio, *para* así unificar la propiedad. Protestando el chico de que él estaba enamorado de otra y que si no se casaba con ella nunca sería feliz, repuso implacable el viejo industrial: «¡Qué tontería!; ¡la felicidad!, ¿para qué sirve eso?» En efecto, esta lógica es implacable, porque la felicidad ya no es medio para nada, sino un fin que desde esa lógica pragmática tiene que ser declarado irracional.

En la caricatura que representa el chiste, esta tesis pragmatista puede parecer inocua: algo que nadie puede sostener. De hecho —podemos protestar— la razón industrial se justifica ella misma como razón en los resultados del proceso productivo. Nadie consideraría económicamente racional montar una fábrica muy eficaz y con los medios más adecuados para, p. ej., producir ruedas cuadradas. Son casas, coches, electrodomésticos, lo que resulta de dicha producción. Pero éste es precisamente el espejismo de la racionalidad industrial; pues, señala Horkheimer:

> en la medida en que la producción material y la organización social se hacen más complicadas y cosificadas, es cada vez más difícil reconocer como tales los medios, ya que adoptan la apariencia de entidades autónomas[21].

Por eso, las casas, los coches y los electrodomésticos son los únicos fines que quedan por perseguir, en un olvido absoluto de

---

[20] Cfr ibíd., p. 17; «En la opinión subjetivista, en la que "razón" se usa para designar una cosa o una idea más que un acto, la razón se refiere exclusivamente a la relación de un tal objeto o concepto a un fin, no al objeto o concepto. Esto significa que la cosa o la idea sirve para otra cosa. No hay fin alguno que sea racional en sí mismo, y carece de sentido discutir bajo el aspecto de la razón la preferencia de un fin sobre otro. Desde el punto de vista subjetivista una tal discusión es sólo posible cuando ambos fines sirven a otro tercero y más alto, es decir, cuando son medios y no fines.»

[21] Ibíd., p. 101.

/66 que sólo son medios, allí donde la razón pragmática ha conseguido transformar el mundo en algo en lo que todo sirve para algo y tiene que ser útil para que pueda ser reconocido como real. Solo los medios tienen un racional derecho a existir[22]. Uno puede entonces desear ardientemente un coche, que sirve para muchas cosas; pero carece de sentido, p. ej., la idea de felicidad. Y concluye Horkheimer: «En lugar de las obras por la felicidad, se impuso la obra por la obra, el beneficio por el beneficio, el poder por el poder; y el mundo en su totalidad se convirtió en mero material»[23].

En efecto, la materialización del mundo, es lo que resulta cuando este mundo y todas las cosas del mundo quedan mediatizados. El material es lo que no tiene razón en sí y se justifica sólo como componente de otra cosa. Y esto es lo que ocurre cuando todo es medio para lo distinto: a la realidad se le impone una función extraña, en la medida en que queda definida desde fuera de ella misma, por unas especificaciones estándar que a su vez están determinadas por las prestaciones que se esperan de ese material. El ingeniero se convierte entonces en dictador[24].

Esta dictadura de la técnica, que tiene por resultado la universal instrumentalización del mundo y la expulsión de él de todo lo que pudiera ser un fin último, es lo que Horkheimer denuncia como consecuencia de una determinada comprensión de la razón que interpreta toda idea como un esquema pragmático de carácter instrumental.

* * *

Pasando ahora a una glosa más amplia, creo que es importante señalar lo certero del análisis que hace Horkheimer, y ello

---

[22] Cfr. ibíd.: «La perfecta transformación del mundo en un mundo que es más uno de medios que de fines es la consecuencia misma del desarrollo histórico de los métodos de producción.»

[23] Vernunft und Selbsterhaltung, p. 26.

[24] Cfr. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* p. 144: «Al ingeniero no le interesa entender las cosas en sí mismas o por la comprensión (que de ellas gana), sino con vistas a la circunstancia de si son apropiadas para adaptarse a un esquema, sin considerar cuan extraño pueda ser ese esquema a su propia estructura interior; y ello tanto para los seres vivos como para las cosas inanimadas. La conciencia del ingeniero es la del industrialismo en su forma más moderna. Su dominación planificada convertiría a los hombres en una colección de instrumentos sin fin propio.»

/67 en un sentido muy determinado. Uno de los tópicos en el análisis de nuestra cultura occidental consiste en denunciar su carácter «materialista». Sin embargo, no es nada fácil precisar un sentido de esta atribución que vaya más allá de la descalificación moralizante del desmedido afán de riquezas; descalificación que comparten las más dispares posiciones ideológicas, incluso aquellas que parten de una ontología materialista en sentido estricto. ¿De dónde procede, pues, esta calificación de la avaricia como «materialismo»? Cuando el dinero era algo que se medía por piezas de oro, el afán de acumular el «vil metal» podía justificar esta designación; pero hoy en día, una cuenta corriente tiene poco de material. Es cierto que el afán de coches, casas y electrodomésticos, de alguna manera propio de nuestra cultura, vuelve a justificar la designación de materialismo para el desaforado consumismo que nos caracteriza. Pero también esto es relativo, pues también forman parte importante de nuestro presupuesto los gastos en bienes de servicio o representación que no tienen como término un bien material. Así, difícilmente podríamos acusar de materialismo a quien se gasta, p. ej., una fortuna en fiestas.

El problema está en qué se entienda por materia. Porque, si referimos este término al bloque resistente que permanece en el espacio y el tiempo, eso nos ayuda muy poco para entender el fenómeno consumista de nuestra cultura. Sencillamente, la idea de riqueza es incompatible con la mera materia, antes bien consiste en algo que es sobre la materia un valor añadido. Así, nadie consideraría riqueza tener un montón de ladrillos y unos sacos de cemento, si éstos no se disponen en la forma de una casa. En este sentido, la riqueza tiene razón de fin y —usando una terminología aristotélica— está de parte de la causa formal; mientras que la materia, en sí misma, es mera potencia respecto de ese fin, de modo que en la medida en que no lo alcance, lo suyo es la pobreza. En conclusión, nunca podría calificarse de materialismo el afán de riqueza.

A no ser, y esto es lo que Horkheimer quiere denunciar, que se produzca un inmenso y antinatural cortocircuito ontológico que nos lleve a transferir el valor económico desde los fines a los medios para lograrlos. En un ejemplo, es como el que tiene ladrillos y cemento, construye con ellos y con el esfuerzo de su

trabajo una casa, que, puesto que ha añadido el valor de su trabajo, vale más que los materiales originales. Y entonces va y vende la casa, para poder comprar así más materiales que los que tenía al /68 principio. Y así sucesivamente; de modo que cada vez tiene más materiales, pero nunca una casa propia. Si ahora este hombre se sintiese cada vez más rico, sobre todo, más rico que aquellos a los que vendió las casas construidas, demostraría con ello que ha puesto todo el sentido del valor en los medios y no en los fines. Ontológicamente considerado, esto significaría transferir el centro de gravedad de todo valor desde el acto a la potencia, de la forma a la materia, del valor añadido al material. Y esto, que es en efecto lo que ocurre en la sociedad industrial cuando convierte los medios en fines, puede ser designado como materialismo, no en el sentido de que se profesen determinadas tesis ontológicas, cuanto en este sentido de valorar los materiales por encima de la forma final cuya realización en ellos les daría su verdadera riqueza. El materialismo está en el contrasentido de valorar como definitivas cosas que sirven para algo, es decir, que no lo son. Así, poner todo el afán de poseer en un coche o en un frigorífico, desatendiendo, p. ej., la educación de los hijos, no es materialismo porque esos objetos sean más concretos y persistentes como bloques en el espacio y en el tiempo que lo son las criaturas, sino porque esas son cosas que no tienen otro valor que el instrumental, mientras que los niños, que son algo que no sirve para otra cosa que no sea gozarnos en ellos, son riqueza real y objeto digno de ser amado.

En la medida en que la razón industrial sólo valora lo material, en el sentido expuesto, está vendiendo de saldo la fuente de todo valor, y el resultado es un universal empobrecimiento del mundo.

5. El origen y el fin de la razón ilustrada

A fin de determinar el sentido de la transformación que la razón industrial representa, es preciso ahora plantearse la cuestión del porqué de esta transformación. Y este porqué, la razón de la razón industrial o instrumental, hemos de buscarlo en el fenómeno cultural que fue la Ilustración.

La Ilustración es liberación del hombre mediante la razón y a través del proceso desmitificador que termina allí donde el hombre ve en la naturaleza, no una fuerza extraña y temible, sino un reflejo de su misma racionalidad, que se realiza en el dominio técnico de esa naturaleza. La Ilustración es la victoria del /69 hombre sobré la superstición, en la forma de la comprensión racional y del dominio técnico del mundo.

Para entender el análisis que hace Horkheimer de la Ilustración, es necesario situarse en el contexto hegeliano en el que se mueve este análisis. Para Hegel la emergencia de la razón es la superación por el espíritu de la alteridad que representa para él la naturaleza. La naturaleza es la fuerza diferente y en este sentido contraria respecto del hombre, y por tanto su enemigo y el objeto de su miedo. La naturaleza es el rayo, la sequía cuando no llueve y la inundación cuando lo hace, el frío del invierno y el calor del verano, la enfermedad y la muerte, sobre todo inesperadas, en garras de las fieras o al golpe de epidemias. Por ello, en medio y a merced de esa fuerza distinta, el hombre se encuentra perdido en medio de la naturaleza, que es para él caos amenazante. Buscarse en ella y contra ella un albergue, es su primera urgencia; pero para eso tiene que vencer su extrañeza, es decir, superar su alteridad y reconocerse a sí mismo en ella. Esto es lo que Hegel denomina la reconciliación del hombre o del espíritu con dicha naturaleza.

Esta reconciliación es, en términos hegelianos, dialécticamente preceptiva, porque la fractura entre el espíritu y la naturaleza es, de algún modo, interna al espíritu mismo, que es como Absoluto todas las cosas. La naturaleza es la alienación del espíritu, es decir, el espíritu fuera de sí y hecho otro que sí mismo, por así decir descontrolado.

Que la naturaleza es espíritu como algo distinto al espíritu mismo, se muestra en la emergencia del mito. El hombre no se limita a sufrir o gozar la naturaleza, sino que teme o agradece su mala o buena intención. En el mito el espíritu comienza a reconocerse a sí mismo en lo distinto. Y, así, el rayo es la furia de Zeus, o la primavera es la vuelta de Perséfone del Hades a la Tierra. Es decir, la furia o la abundancia de la naturaleza, son actos personales, efectuados por sujetos, con los que el hombre tiene que tratar espiritualmente, en un diálogo con las fuerzas míticas, con el fin de aplacarlas, celebrarlas, y en cualquier caso gozar de

su favor. «¡Que los dioses te sean propicios!», quiere decir: que no te parta un rayo, que recojas buena cosecha cuando siembres, etcétera. En cualquier caso se trata de lograr esa reconciliación con los dioses que nos permita sentirnos uno con la naturaleza. El amigo de los dioses es el que está en la tierra en casa propia, bajo la mirada sonriente de la Fortuna. /70

Pero esta reconciliación es aleatoria, es decir, irracional o algo que ocurre, o no, de forma imprevisible. Los dioses son mudables y con ellos la Fortuna caprichosa. En general son algo de lo que, en su alteridad, no se puede disponer. Y, por tanto, la actitud del hombre ante ellos sigue siendo el temor ante la fuerza imprevisible y extraña.

Pues bien, la Ilustración, siguiendo la línea de esta argumentación *more hegeliano,* no es otra cosa que el paso en el que el espíritu se reconoce a sí mismo en esa naturaleza, y ello mediante la acción del hombre concreto.

Ilustración es así, en primer lugar, desmitificación. La fuerza mítica, situada como fuerza divina extraña al hombre, es vista entonces como proyección enajenada del mismo espíritu humano. El hombre se reconoce a sí mismo en los dioses, que pasan a ser vistos como productos febriles de su imaginación temerosa, y el temor a lo divino como la pesadilla de la que esa Ilustración, como ciencia verdadera, nos libra.

Sin embargo, esta reunificación del espíritu consigo mismo no tiene lugar sólo de forma teórica. Es más, el verdadero fundamento de la reconciliación está, más bien, en la praxis, es decir, en la acción real en la que el hombre reconoce primero en la naturaleza lo propio, para ver después que las fuerzas míticas representan un falso modo de auto-reconocimiento del espíritu en esa naturaleza. Son los aperos de labranza, los pararrayos, los diques contra los ríos y las vacunas, lo que hace que el nombre comience a humanizar el mundo de forma real, y no en la forma aún alienante que representa el mito. De un modo en el que resuena ya la catástrofe en que terminará el proceso, describe

Horkheimer esta reconciliación como una fatal inversión dialéctica: «El animismo —dice— había dado alma a las cosas, el industrialismo cosifica las almas»[25].

De este modo, la reunificación del espíritu con el mundo tiene lugar fundamentalmente de un modo práctico mediante la técnica. En ella se realiza la razón ilustrada como paso, del temor (situación del hombre primitivo pre-mítico) y la veneración (propia del hombre mitológico) de la naturaleza, a su dominio[26]. /71

Por ello, como señala Horkheimer, esa razón ilustrada es razón instrumental, porque la reunificación del hombre con el cosmos se realiza sólo en la medida en que la naturaleza deja de ser lo distinto y se convierte en medio de la propia realización del hombre: ya no se la teme, ni se la reverencia, sino que se la usa. La razón misma no es sino el último instrumento de mediatización, con el cual el hombre se apropia del mundo en el proyecto de su absoluta autoafirmación. Razonar entonces, más que conocer, es dominar: «poder y conocimiento son sinónimos»[27].

La imagen que resulta de aquí no tiene porqué ser otra cosa que gozosa, al menos en una primera aproximación. El hombre, en medio de la naturaleza, busca un albergue contra el frío y la intemperie, y usa la naturaleza para guarecerse de ella misma. Hasta que la guarida se hace casa, donde la misma naturaleza se convierte de roca en cimiento, de árbol en viga y mesa, y en corral; y el corral en huerto, donde el agua no inunda, sino que riega; y el huerto en labrantío; la casa en poblado primero, y en ciudad después; la vereda en pista, y luego en camino real; la torrentera en molino, y en turbina después, que ilumina el hogar; y la mesa en quirófano, donde se cura lo que hubiese sido muerte. Hasta que el hombre, a la caída de la tarde se sienta cansado y satisfecho en el porche de su casa, que se extiende en realidad hasta el horizonte; y entonces mira lo que es suyo, en un paisaje que se ha hecho confortable, como fruto logrado del

---

[25] Max Horkheimer y Theodor y W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung,* Frankfurt a.M., 1969, p. 29 (trad. española de Juan José Sánchez: *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos,* Trotta, Madrid, 1994).

[26] Cfr. ibíd., p. 32: «La esencia de la Ilustración es esa alternativa cuya inevitabilidad es la misma que la del dominio. Los hombres han tenido siempre que elegir entre estar dominados por la naturaleza o el dominio de ésta por el yo (*Selbst*).»

[27] Cfr. ibíd., p. 8.

propio esfuerzo. El suyo es el reposo satisfecho del dueño y señor.

Cuando Horkheimer describe esto como expansión imperialista y dictadura tecnológica sobre una naturaleza violentada, uno se siente en un primer momento dispuesto a protestar. Sin embargo, Horkheimer está considerando en su valoración el fin de la historia: cuando el camino real se hace autopista, que desfigura el paisaje en un nudo de atascados niveles, por los que reptan coches que llegan tarde a todos sitios, mientras sus desesperados ocupantes, tocando la bocina, rugen desesperados al borde del infarto; cuando la ciudad se ha hecho fábrica de humos, y sus huertos vertederos malolientes, y sus barrios jungla donde los hom- /72 bres roban, violan y matan con una malicia que es extraña a las fieras; y sobre todo, cuando esa energía sirve para electrocutar, o quemar los cadáveres gaseados de hombres cuyo único delito fue pertenecer al pueblo judío.

Pues bien, el problema es que Horkheimer considera que no hay manera de parar el proceso que lleva con férrea lógica de la primera imagen confortable a la segunda aterradora; pues las dos tienen el mismo fundamento ontológico, a saber, la emergencia de una razón que mediatiza el mundo como instrumento para el incremento potencialmente infinito del hombre sobre la naturaleza. El dominio absoluto sobre un mundo mediatizado es el límite tendencial de la razón ilustrada. Y esto, según su propia dinámica, no tiene otro fin que la catástrofe en la que esa razón pragmática, fundada sobre la contradicción de declarar los medios como fines, se niega a sí misma y se hace instrumento de su propia degeneración.

El problema está en el sujeto de esa razón pragmática, que se convierte en Absoluto que relativiza todo lo distinto, convirtiéndolo en medio. En un primer momento parece que este sujeto es el hombre, ese concreto que al final quiere sentarse en el porche de su casa a contemplar su obra lograda. Sin embargo, ese hombre concreto forma, también él, parte de la naturaleza que

ha de ser mediatizada, y como elemento de esa naturaleza terminará él mismo siendo devorado por el monstruo que ha desencadenado para dominarla[28].

A esta trágica situación se llega desde el carácter contradictorio de la razón ilustrada, el cual se pone de manifiesto en que al determinar *todo* valor como utilidad, es decir, en función de otra cosa, resulta al final que no queda nada valioso, ninguna otra cosa, que fuese punto de apoyo para otra valoración. Dicho de otra forma: cuando todo es medio y nada un fin que se pueda justificar racionalmente por sí mismo, todo es inútil y nada sirve para nada, pues no hay valor alguno que como absoluto sustente /73 la utilidad última de esa mediatización absoluta del mundo. Al final todo es útil para nada.

En un primer momento, la razón ilustrada pretende justificar esa universal relativización en función de sí misma, afirmando como absoluta su subjetividad. La utilidad de las cosas es tal en tanto que sirven *para mí;* y *mi dominio* sobre ellas es lo que les da sentido. El Yo emerge entonces como Absoluto, frente al cual el mundo es mero instrumento de su infinita autoafirmación.

Pero obsérvese que, una vez que hemos declarado como lo valioso aquello en las cosas que nos permite funcional izarlas, lo que emerge ahora es un Yo no funcional izado y que carece por tanto de valor, por muy absoluto que sea. Ese Yo es mero sujeto abstracto de un dominio universal que carece él mismo de valor y racionalidad. Frente a una naturaleza reducida a material se sitúa ahora un Yo que es mero eco de la pobreza que produce. Ese Yo, al que son útiles todas las cosas, no es nada distinto del sistema de dominio industrial. Y entonces, la total autoafirmación que se pretende «en tanto que total, se vuelve contra el individuo mismo que se afirma»[29]. La razón ilustrada termina, pues, creando un monstruo dictatorial, al que ni siquiera podemos envidiar porque está vacío de otra consistencia que no sea su acción opresora. La sociedad anónima, y no el burgués, se ha

---

[28] Cfr. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* p. 94: «En el proceso de su emancipación el hombre participa de !a suerte de su restante mundo. El dominio de la naturaleza incluye el dominio del hombre. Cada sujeto no sólo participa en la esclavización de la naturaleza exterior, humana y no humana, sino que, para conseguirlo, tiene que esclavizar la naturaleza en sí mismo. El dominio se "interioriza" a fin de realizarse.»

[29] *Vernunft und Selbsterhaltung*, p. 22.

convertido en el detentador del poder absoluto, frente al cual la razón pragmática ha hecho imposible toda resistencia, que sería irracional, toda vez que sólo vale y es real lo que sirve al desarrollo de ese monstruoso dominio total. Todo es racional menos la misma razón.

6. El ocaso de la humanidad

Ahora se trata ya sólo de sacar, traduciendo a lo concreto el modelo general, las consecuencias antropológicas de este planteamiento pragmatista. Y estas consecuencias las describe Horkheimer de modo tajante: «La totalidad ha perdido el rumbo y en un movimiento incansable se sirve a sí misma en vez de al hombre»[30]. /74

Y no podía ser menos. Esa pérdida de rumbo es consecuencia de la imposibilidad de un discernimiento racional de las posibles metas. De modo que el proceso de funcionalización o instrumentalización, falto ya de sentido fuera de sí, se hace reflexivo y se vuelve contra sí mismo. Y esto quiere decir, contra el hombre a cuyo servicio debería estar, que queda igualmente funcionalizado e instrumentalizado. Por eso,

> el progreso de los medios técnicos se ha visto acompañado por un proceso de deshumanización. Ese progreso amenaza con destruir la meta que quería realizar: la idea del hombre[31].

El sistema productivo, termina por producir un aparato instrumental cada vez más perfecto, pero que al final repercute sólo en su propio incremento y, como contrapartida, en un incremento de la instrumentalización total del cosmos, sin otro fin que la absolutización del dominio. Todo en la naturaleza, incluido el hombre concreto, con sus instintos particulares y particularizantes, queda sometido a un fin extraño —en eso consiste su instrumentalización— en el que nada es importante que no sea el incremento de la producción y la maximización del poder tecnológico. «El principio de dominio es el ídolo al que todo se

---

[30] *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 198.
[31] Ibíd., p. 13.

sacrifica.» Y así, concluye Horkheimer: «la historia de los esfuerzos del hombre por dominar la naturaleza, es también la historia del dominio del hombre por el hombre»[32].

En tanto que lo particular sólo tiene un sentido en la función que se le impone, queda sólo el sistema como absoluto, pero evidentemente desparticularizado y abstracto. Lo que quiere decir que el beneficio, el valor añadido o riqueza que el sistema crea, lo es de nadie; mientras que respecto de lo particular el sistema representa la generalización de la pobreza. Pobreza en el paisaje, que es mero campo de extracción, donde ya no cabe el jardín inútil; pobreza en la ciudad, donde lo superfluo y el lujo —que en su día fueron, en palacios y catedrales, pero también en ferias y fiestas populares (relegadas ahora a feos descampados de extrarradio), signos de la vida urbana— ya no tienen cabida y han sido sustituidos por lo funcional y útil, no para los individuos, sino para la economía de la ciudad; y pobreza en fin para el individuo, /75 precisamente allí donde más cosas tiene, de las que ya no puede gozar, porque apenas le queda tiempo, pero cuyo consumo en cantidades industriales es esencial para el sistema, a la vez que de algún modo sirven como narcótico estadístico (cada vez tenemos más teléfonos en una sociedad cada vez más pobre en contactos) para acallar la conciencia de una represión creciente.

Porque, en efecto, al imponer al individuo misiones funcionales sustitutivas de la propia esencia personal (se *es,* p. ej., agente de cambio y bolsa; en vez de simplemente persona y lo que ello conlleva: padre de familia, amigo, viejo o joven, etc.), el sistema es negativo frente a la individualidad. Se hace ser al individuo lo que *no es;* se le fuerza en un esquema extraño, definido tecnocráticamente desde el sistema y no desde su propia particularidad; de modo que esta particularidad, como rebaba que no ajusta en el molde, resulta una sobra irracional candidata al basurero.

> Del mismo modo como toda vida tiende cada vez más a estar sometida a la racionalización y planificación, así la vida de cada individuo, inclusive sus más íntimos impulsos, que antes formaban su esfera privada, tiene que corresponder a esas exigencias de raciona-

---

[32] Ibíd., p. 104.

> lidad y planificación: el automantenimiento del individuo presupone su adaptación a las exigencias de mantenimiento de ese sistema. El individuo ya no tiene espacio para escaparse del sistema[33].

El poder que el sistema genera ya no es otro entonces que el que necesita para esta represión. Pero no es necesario pensar en la violencia física. Antes, p. ej., los beneficios del sistema industrial iban a incrementar la riqueza burguesa del dueño de los medios de producción. Ya se ve que esto era un residuo de humanidad: hoy en día estos beneficios se reinvierten, para integrar más y más miembros sociales en el sistema, o para incentivarlos mejor, con mayores sueldos, que potencian cada vez más la identificación del individuo con su función productiva, hasta que se termina viviendo para la «nómina», de la que el hombre, que ha pasado a ser «empleado», recibe en efecto el nombre y la propia /76 personalidad. En cualquier caso esta reinversión —¡que nadie gaste nada para sí!— es necesaria para incrementar la productividad, es decir, la actividad (que se ha hecho pura reflexión) del nuevo Dios que la sociedad industrial ha hecho de sí misma y que se ve capaz de exigir el total holocausto de la humanidad particular, y encima con la promesa de crear para ella un paraíso consumista.

Estas son las consecuencias de la confusión entre los fines y los medios que ha producido la razón ilustrada. De donde podemos deducir cómo esta razón se niega a sí misma y termina en su propia disolución.

> La razón en realidad nunca ha dirigido la realidad social; pero ahora está tan libre de toda tendencia o inclinación específica que por fin ha renunciado a la tarea de juzgar las acciones y formas de vida del hombre. La razón ha abandonado esto a la definitiva sanción de los intereses en conflicto, a los que parece que nuestro mundo ha sido entregado[34].

---

[33] Ibíd., p. 96. Cfr. también ibíd., p. 95: «Se podría describir un factor de civilización como la paulatina sustitución de la selección natural por la acción racional. La supervivencia —o, digamos, el éxito— depende de la capacidad del individuo por adaptarse a las coerciones que le impone la sociedad. Para sobrevivir el hombre se transforma en una máquina que responde en cada instante con la reacción exacta a las confusas y difíciles situaciones que definen su vida.»

[34] Ibíd., p. 20.

En efecto, si todo es racional en función de un fin último que no lo es, el sistema emerge como monstruo irracional que termina difundiendo su demencia en un mundo de locos. Todo tiene sentido en función de algo que ya no puede tenerlo, por definición. La totalidad ya no tiene sentido, y en la medida en que el hombre forzadamente se identifica con esa totalidad, tiene necesariamente que ir realizando ese sinsentido en su propia vida; sin-sentido del que ya no es consciente, porque ha perdido toda capacidad particular de reflexión.

> La disolución de la razón y la del individuo son una misma cosa. El Yo es insalvable y al automantenimiento se le escapa su sujeto. Pues ¿para quién va a ser útil una acción, si la esencia particular biológica ya no es consciente de sí misma como Yo idéntico?[35]

De todas formas, que no seamos conscientes de la locura no quiere decir que no exista y que las consultas psiquiátricas no estén cada vez más llenas de vidas sin sentido, por más que muchas de ellas hayan triunfado y realizado en sí plenamente el ideal de la razón pragmática. /77

Pero la razón ilustrada se auto-disuelve, no sólo en este sentido teórico o psicológico, sino también en lo que se refiere a su pretendido fin pragmático de superar la alteridad natural. La mediatización técnica del mundo comenzó como esfuerzo por domesticarlo y ponerlo al propio servicio, hasta lograr tener en él el reflejo de la propia humanidad. Pero ya hemos visto cómo este esfuerzo se hace negativo contra sí mismo, disolviendo la subjetividad particular, única que puede tener derecho de propiedad y capacidad de una reflexión estable y real. Por esa razón, la pretendida humanización del mundo corre la misma suerte que el hombre concreto, y la razón pragmática, en su autodisolución, arrastra la del pacífico labrador que a la caída de la tarde se gozaba desde el porche del fruto de su trabajo.

En efecto, la negatividad del sistema contra la humanidad concreta se traduce en embrutecimiento genérico. Un hombre, p. ej., puede morir en una acera neoyorquina sin que nadie lo atienda. Y cuando este embrutecimiento aún no es total, la imagen del mundo que en medio del paisaje urbano el hombre concreto refleja en su retina, es la un conjunto extraño y peligroso, que reproduce en sí con toda virulencia la naturaleza que en su

---

[35] *Vernunft und Selbsterhaltung*, p. 31.

alteridad se quería superar, con su salvajismo e imprevisible brutalidad irracional. La jungla urbana, con toda su irracionalidad, es el producto final de la deshumanizadora razón pragmática[36].

Y volvemos a empezar: «al final del progreso de esa razón que se anula a sí misma, no queda sino la vuelta a la barbarie o el comienzo de la historia»[37]. Se reproducen los miedos irracionales, no sólo a las calles oscuras y a los barrios tabús, sino también esos miedos difusos, a las crisis económicas, a las centrales nucleares, o a que se nos caiga el cielo urbano sobre las cabezas en una apocalipsis atómica final[38]. Y con los miedos se reprodu- /78
cen también los mitos de la cultura industrial, en la forma de genios buenos, como la Madre Teresa de Calcuta (sin que esto quiera desdecir de su bondad humana y santidad sobrenatural), o malignos, como Abu Nidal, la CÍA o la (ex) KGB[39].

En cualquier caso esto nos muestra cómo la cultura industrial en absoluto refleja en concreto al hombre. Es decir, esta sociedad industrial, es algo de lo que estamos alienados y que se nos presenta amenazadora en una brutal alteridad similar a la de la naturaleza original; y el hombre se siente en ella, entre sus iguales y colegas productores, perdido y solo. «Las fuerzas económicas y sociales adoptan el carácter de ciegos poderes naturales

---

[36] Cfr. ibíd., p. 39: «Con la decadencia del yo y de su razón reflexiva las relaciones humanas se aproximan a un límite donde el dominio de toda relación personal por las económicas, la mediación universal de la convivencia por la mercancía, se invierte en una nueva forma de inmediatez.»

[37] Ibíd., p. 57.

[38] Cfr. *Dialektik der Aufklärung,* p. 29: «La fatalidad con la que la prehistoria (*Vorzeit*) sancionaba la muerte incomprensible, se pasa ahora a la existencia que entendemos absolutamente. El *pánico* (de Pan) horror de mediodía en el que los hombres descubrían de pronto la naturaleza como totalidad, ha encontrado su correspondencia en el pánico que hoy en día en cualquier momento está a punto de cundir: los hombres esperan que el mundo, que se encuentra sin salida, sea en cualquier instante puesto en llamas por la totalidad que ellos mismos son y de la que ya no son dueños.»

[39] Cfr. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft,* p. 38: «Toda idea filosófica, ética y política, roto ya el lazo que la unía con sus orígenes históricos, tiene tendencia a hacerse núcleo de una nueva mitología; y ésta es una de las causas por las que el progreso de la Ilustración tiende en ciertas medidas a revertir en superstición e insensatez.»

que el hombre debe dominar para seguir viviendo, pero adaptándose a ellos»[40]. Sólo el inadaptado no ha perdido aún su propia mismidad entregándola al sistema; de modo que podemos decir que la marginalidad, la soledad y el desconcierto son en nuestra cultura el último refugio de verdadera humanidad.

* * *

Todo esto, así expresado, en esta amplia glosa que quiere ser un tanto dramática, presenta los análisis de Horkheimer de un modo que bien puede parecer exagerado. Uno puede oponer a estos análisis otros distintos, e incluso experiencias no menos vivas de romances en la fábrica, solidaridad heroica en la oficina, e incluso vivencias estéticas de un atardecer en Manhattan. Pero creo que este tipo de argumentos estarían descaminados; y tampoco se trata —creo yo— de entender a Horkheimer como un bucólico apologeta de la sociedad rural, y mucho menos como un enemigo del progreso tecnológico.

En cuanto al valor de verdad de la teoría, creo que se trata de describir una tendencia, más que un estado de cosas. Y a esa descripción, para ser cierta, le basta con que tengamos que conceder /79 al final que «algo de eso hay». Esta plausibilidad se muestra en la facilidad con que estas teorías frankfurtianas se han convertido en tópicos o lugares comunes, en el mejor sentido de estos términos.

La humanidad se siente amenazada por un monstruo que ella misma ha creado. Pero insisto en que no se debe imputar a Horkheimer una visceral inquina anti-tecnológica. Este monstruo deshumanizador no es la técnica, sino la generalización de la razón tecnológica como forma paradigmática de conocimiento, hasta llegar incluso a excluir del ámbito racional la consideración de lo real bajo otro prisma que no sea el de su utilidad.

Bajo esta consideración, toda realidad queda mediatizada, en el sentido de que no tiene su ser en sí. Y esta mediatización es negatividad, ya que ello significa que en sí mismas las cosas son... nada. Su aniquilación, p. ej. en los campos de exterminio nazis o en los hospitales psiquiátricos soviéticos, es pura señal de que ya no sirven para nada y se han hecho cargas molestas. Ahora

---

[40] Ibíd., p. 97.

bien, esta aniquilación realizada no es sino trasunto real de una más profunda aniquilación ontológica, que tiene lugar cuando la razón pragmática decreta que una cosa es sólo aquello para lo que sirve, y por tanto nada que tenga valor en sí misma. Ésta es la suerte en la que el hombre ilustrado termina, en el desierto de la sociedad industrial —digámoslo otra vez con exageración retórica— asistiendo a su propia disolución.

7. Reivindicación de la razón teórica

> Los positivistas adaptan la filosofía a la ciencia, es decir, a las exigencias de la praxis, en vez de adaptar la praxis a la filosofía. El pensamiento se convierte para ellos, precisamente al funcionar como *ancilla administrationis,* en *rector mundi*[41].

Que esto lo diga quien en su primera época defendió la idea del primado de la praxis en toda constitución teórica, no deja de ser sorprendente y en todo caso bálsamo para los oídos de quien en medio de la sofística pragmatista aún tiene su esperanza puesta en una razón socrática, inalienablemente valida más allá de /80 toda brutalidad práctica y precisamente con la intención de denunciar esa brutalidad como tal y como falsedad inaceptable.

En efecto, el problema de la razón pragmática no es sólo que funciona como generador de todos los males anteriormente descritos, sino también que nos deja sin recursos para captarlos como males.

> Del mismo modo carece de sentido decir que una forma de vida, una religión, una filosofía, es mejor, o más sublime o más verdadera que otra. Puesto que los fines ya no son determinados a la luz de la razón, es también imposible decir que un sistema económico o político, por cruel o despótico que sea, es menos razonable que otro[42].

Pues, desde el criterio pragmático, la eficacia, es decir, la recta ordenación de los medios al fin, cualquiera que éste sea, es el valor definitivo.

> Por ello, según la razón formalizada, despotismo, crueldad, opresión, no son malos en sí mismos; pues ninguna instancia racional

---

[41] Ibíd., p. 64.
[42] Ibíd., p. 39.

aprobaría un juicio contra la dictadura si sus portavoces tuviesen perspectivas de sacar provecho de ella[43].

Algo es bueno si funciona bien y es medio eficaz para el fin propuesto, p. ej. una pistola que mata certeramente. Es decir, desde este planteamiento no se ve cómo podríamos calificar de malos los hornos crematorios de Auschwitz, cuyo buen funcionamiento y eficacia quedaron bien probados.

Una crítica del proceso industrial, cualquiera que sea, sería posible sólo desde un fin alternativo al propuesto, cuya consecución estuviese siendo frustrada por dicho proceso. Por ello, dicha crítica es imposible en el marco de una lógica pragmatista. En este sentido, la razón ilustrada no solamente no permite crítica alguna al sistema, sino que funciona como una especie de sumidero integrador. La resistencia al sistema además de injustificable, en la medida en que funciona desde un fin alternativo que pretende ser inalienable, actúa como freno de la eficacia propuesta /81 y es, por tanto, incluso deplorable. La máxima eficacia se logra cuando la totalidad está totalmente integrada en función del sistema y éste alcanza su máximo poder en la relativización de sus componentes. Ése es el único fin justificado de hecho por la producción, y a él ha de subordinarse como medio todo otro posible fin, es decir, mediante la negación de su pretendido carácter definitivo.

Desde este planteamiento, y partiendo del carácter negativo del sistema en su imposición, la única esperanza está en oponer frente a su universal negatividad la afirmación de elementos inutilizables, o inalienables, si queremos usar una terminología dialéctica.

Pero Horkheimer es plenamente consciente de que esta afirmación alternativa es posible sólo desde una razón opuesta a la descrita y que tendríamos que calificar aquí como «contemplativa». Se trata de una razón cuya verdad no está en el proceso material concreto, sino como fin propuesto más allá del curso histórico. Y aquí es donde tiene sentido la filosofía, la cual «aspira a una intelección que no ha de servir a los útiles cálculos,

---

[43] Ibíd., pp. 39 s. Cfr. también, ibíd., p. 33: «La afirmación de que justicia y libertad sean en sí mismas mejores que injusticia y opresión es inútil y científicamente inverificable. Así, una tal afirmación va sonando tan sinsentido como afirmar que el rojo sea más bonito que el azul o un huevo mejor que leche.»

sino que ha de promover la comprensión de la naturaleza en y para sí misma»[44].

Desde cualquier punto de vista que queramos considerar esto, se da aquí una auténtica resurrección de —formulémoslo con cuidado— una razón de absolutos, para la que la verdad es fin y nunca medio. Consecuentemente, Horkheimer pone todo su esfuerzo filosófico bajo el patronazgo de Sócrates, y en contra del relativismo sofístico. Sólo el socratismo ofrece el punto de apoyo que, frente al pragmatismo alienante, necesita toda posible conciencia crítica[45]. /82

Sin embargo, citando a Sócrates —autor al que nadie ha negado sus simpatías— Horkheimer peca de una cierta timidez, que determina insuficientemente su posición filosófica respecto de otra referencia —mucho más comprometida— a Platón, a la que aquí a todas luces ha lugar. Porque decir que hay verdades inalienables quiere decir (¿o no?) que la verdad es eterna y absoluta. Y decir que esta verdad es juez crítico del proceso histórico quiere decir que frente a este proceso la verdad se presenta como un «deber ser» que tiene fuerza moral tanto más cuanto aún no está realizada en él. El más allá, es decir, los fines del proceso histórico, emerge entonces efectivamente más allá de la praxis que ese proceso representa, como el Bien que debe ser realizado a propuesta de una razón contemplativa. Este bien es el objeto del amor teórico —filosofía— que debe regir toda praxis. Son tesis platónicas, y hacia ellas, de vuelta de la Modernidad, apunta Horkheimer en su crítica de la razón instrumental.

---

[44] Ibíd., p. 102.

[45] Cfr. ibíd., p. 21: «Cuando fue concebida la idea de razón, se esperaba de ella más que regular la relación de los medios al fin; fue entendida como instrumento para entender fines, *para determinarlos.* Sócrates murió, porque sometió a la crítica del *demon* o del pensar dialéctico, como lo llamaba Platón, las más santas y queridas ideas de su comunidad. Con ello luchó tanto contra el conservadurismo ideológico como contra el relativismo que se enmascaraba como progreso, pero que estaba en realidad sometido a intereses personales y de clase. Con otras palabras: luchó contra la razón subjetiva y formalizada que estaba en boca de los otros sofistas. Socavó la santa tradición de Grecia, el modo de vivir de Atenas, y preparó así el suelo para otras formas radicalmente nuevas de vida individual y social. Sócrates consideraba que la razón, entendida como comprensión universal, tenía que regular las convicciones y las relaciones entre hombre y hombre y entre hombre y naturaleza.»

8. El reino de lo absoluto

Sólo desde el planteamiento expuesto no es de extrañar —lo que sería el caso desde cualquier otro— que Horkheimer terminé su obra con una, si bien vacilante, no menos cierta recuperación de la dimensión trascendente y teológica de todo pensamiento verdaderamente crítico y humanista. En efecto, en esta dimensión, la crítica tiene sentido ante cosas que están mal hechas, que ofenden el sentido de lo que debe ser, de lo que Dios quiere; es decir, que son pecados. Y Dios es, como Juez, el último garante de que éstos se puedan denunciar, a la vez que es promesa del definitivo enderezo de todo entuerto.

Toda crítica es en definitiva una cuestión de principios, cuya realización o no en los procesos reales nos da la medida de su bondad o maldad. Y, aquí, la ciencia moderna, esencialmente pragmatista, se encuentra vendida a la hora de determinarlos[46]. Decir que más allá del curso inmediato de los acontecimientos en los que la praxis se desenvuelve, hay un reino de metas irrenun- /83 ciables, significa abrir un dominio de validez absoluta, de una verdad que no se ve mermada por los errores prácticos en los que no se realiza. Y aquí es donde Horkheimer «se ve obligado» a hacer un recurso trans-histórico: «la verdad como algo enfático, como algo que sobrevive al error humano no se puede separar del teísmo en cuanto tal, de otra forma sería válido el positivismo»[47], es decir, tendríamos que reconocer un carácter definitivo a los hechos fácticos, por muy negativos que estos fuesen contra nuestras mejores aspiraciones. «Es vanidad querer salvar un sentido in-condicionado sin Dios»[48], pues «a la vez que Dios, muere también la verdad eterna»[49].

Es curioso que Horkheimer llega a esta postura precisamente en polémica contra la teología progresista, que pretende secularizar la idea de Dios disolviéndola en el juego de los intereses históricos. Creo que vale la pena reproducir aquí una larga cita, que puede resultar asombrosa a todos los que, a favor o en contra, pretendan ubicar apresuradamente a Horkheimer en algún

---

[46] Cfr. *Vernunft und Selbsterhaltung*, p. 40.
[47] *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 227.
[48] Ibíd.
[49] Ibíd.

bando ideológico. En concreto, refiriéndose al afán de la Iglesia por encontrar su lugar en la historia, dice:

> Su esfuerzo por adaptarse a los tiempos parece poca cosa frente a las consecuencias que ya han sido sacadas por los teólogos protestantes. En ellos, no sólo se difumina todo posible conflicto con la ciencia [...], sino también con cualquier principio de contenido moral. Incluso la afirmación de que Dios existe como persona, por supuesto como trino y uno, y no digamos la existencia de un más allá, vale como mero mito. Según un popular escrito del obispo anglicano John Robinson —*Honest to God*—, que actualmente está en debate en muchos países, «la idea de un Dios que hubiese visitado la tierra en la persona de su hijo, es tan mítica como el príncipe del cuento» (John A. T. Robinson, *Honest to God,* London, 1963, p. 67). El «esquema sobrenatural» al que pertenecen la historia de la Navidad y las correspondientes narraciones, pueden —así se dice ahí (cfr. ibíd., p. 67)— de forma legítima sobrevivir como mitos y ocupar así su sitio. Y la razón por la que deben sobrevivir sería para mostrar la significación espiritual de toda vida. Si bien de una forma más simple, Robinson reproduce ideas de Paul Tillich y otros teólogos filosóficos, según las cuales las narraciones bíblicas serían simbólicas. Cuando el Nuevo Testamento —dice Robinson— explica que Dios estaba en Cristo y que la Palabra estaba donde Dios, esto no significaría sino /84 que Dios es el último «fondo» de nuestra existencia, lo incondicionado en lo condicionado (cfr. ibíd., p. 76). La así llamada Trascendencia, Dios, el Amor, o como quiera llamarse, «no está fuera, sino que lo encontramos en, con y bajo el Tú de toda relación finita, como su último fondo, su fundamento, su significación» (ibíd., p. 114). Pero si se habla de último fondo, más bien tiene razón Schopenhauer denunciándolo en cada ente como impulso hacia el automantenimiento, como voluntad de existir y de bienestar. Por más que el discurso del obispo sea sincero, suena a palabrería, a palabras empomadas, que en alemán son ya desde antiguo clichés. En ellas se presupone firmemente de forma totalmente ingenua el teísmo puesto entre paréntesis que se quiere ofrecer como víctima al anti-dogmatismo. [Y es que] la verdad como algo enfático capaz de perdurar al error humano no se puede separar en cuanto tal del teísmo. De otra forma se haría válido el positivismo, con el que está unido de forma contradictoria la teología más reciente. Según él, la verdad significaría funcionamiento de cálculos, y las ideas serían órganos; la conciencia se haría en cada caso superflua, en la medida en que las formas de conducta prácticas (*zweckmäßigen*) que estaban mediadas por ella se introdujesen en lo colectivo. Intentar salvar un sentido incondicionado sin Dios es

> vanidad. Todo lo independiente, diferenciada y en sí necesaria que se quiera suponer una determinada expresión en cualquier esfera cultural, arte o religión, junto con la fe teísta tiene que abandonar la pretensión de ser objetivamente algo por encima de cualquier mecanismo práctico. Sin la apelación a lo divino, la buena acción, la salvación del injustamente perseguido, pierden su gloria, a no ser que correspondan al interés de un colectivo [...]. Cuando los teólogos protestantes permiten seguir llamándose cristiano al desesperado, ponen fuera de acción el dogma sin cuya validez su propio discurso es nulo. Junto con Dios muere también la verdad eterna[50].

Desde esta perspectiva, Horkheimer puede encomendar a Marx o Engels el padrinazgo sobre sus reflexiones, diciendo después que en estas teorías marxistas o en el psicoanálisis, «ha tomado forma, no menos que en algunos proyectos teológicos, la idea de una realidad mejor»[51]; pero esto ya no es un intento de rebajar la religión al ámbito de la teoría social, como ha intentado alguna teología progresista. Se trata —ésa es la piadosa intención de Horkheimer frente a su marxismo de juventud— de salvar lo mejor que hay en él: la utopía, trascendente al aquí y ahora, de un mundo mejor. Pero siempre teniendo en cuenta que «la política que, bien sea de un modo inconsciente, no guarde teo- /85 logia en sí, sigue siendo, por muy eficaz que sea, mero negocio»[52].

¿Por qué?, podemos preguntar. ¿Qué es lo que lleva a Horkheimer, procediendo, como es el caso, de una tradición laicista cuando no abiertamente antirreligiosa, a recuperar para la teoría antropológica y social la idea de una trascendencia religiosa? La respuesta sería que sin Dios, principio último de lo definitivo, todo sería relativo, y por tanto tendría razón el pragmatismo moderno cuando relativiza de hecho toda realidad en funciones prácticas, negándose a reconocer, ni siquiera en la vida humana, un valor absoluto. De hecho —señala Horkheimer— la decadencia del espíritu teológico ha acompañado a la emergencia de una universal sistematización del hombre, en la que éste se ve reducido desde la autoconciencia de su dignidad al número que representa su función como pieza, tan útil como intercambiable[53].

---

[50] Ibíd.
[51] Ibíd., p. 228.
[52] Ibíd., p. 229.
[53] Cfr. ibíd., p. 352.

> No es sólo Mao Tse-tung quien profesa la política y teoría de que el sujeto particular nada significa; también es éste el sentido del neopositivismo, que es hoy en Occidente la filosofía más progresista. Esta filosofía es la Ilustración convertida en su contrarío. Aquí, sin embargo, he hablado yo, así lo pretendía al menos, de la —ciertamente problemática— libertad [...] del sujeto individual, sin la cual el cristianismo no es pensable[54].

Por más que en estas citas Horkheimer se exprese con una vacilante ambigüedad, sí parece claro que su intención es ponerse al lado de la tradición cristiana en defensa de la dignidad humana, considerando precisamente el carácter absoluto de ésta, que se queda sin sustento en la medida en que no haya un Cielo al que podamos clamar por su atropello.

9. Negatividad y trascendencia

Sin embargo, sosteniendo lo hasta ahora dicho, en absoluto pretendo afirmar que Horkheimer sea un autor cristiano, por más que haya en su filosofía elementos que apunten a una revaloriza- /86 ción teórica de la dimensión teológica. De hecho, en la vida personal de Horkheimer su acercamiento a la religión no llegó a materializarse en ningún tipo de conversión a una religión establecida, judía ni cristiana. Y lo mismo vale de su posición frente a los grandes pensadores de la filosofía clásica. Sus protestas de socratismo van también acompañadas de un cierto interés por guardar distancias frente a Platón.

> Los sistemas clásicos de la razón objetiva, como el platonismo —afirma—, parecen ser insostenibles, porque glorifican un orden del mundo inconmovible y son por ello mitológicos. Pero a estos sistemas les debemos más agradecimiento que al positivismo, porque han mantenido viva la idea de que la verdad es una adecuación del lenguaje a la realidad (y no una mera coherencia interna del discurso en el que toda proposición es sostenible con tal de respetar unas leyes tecno-lógicas). Sus representantes se equivocaban, sin embargo, al suponer que podían alcanzar esa adecuación en sistemas eternos, sin considerar que el mero hecho de vivir en medio de

[54] Ibíd., p. 353.

la injusticia social se opone a la formulación de una verdadera ontología. La historia ha mostrado como ilusorios todos estos intentos[55].

Una filosofía acabada es imposible en medio de la miseria histórica engendrada por nuestra cultura, y todo intento por desencarnar la teoría en la afirmación anticipada de una verdad absoluta negada por los hechos, se hace ideología si esa teoría no mantiene su anclaje en las condiciones históricas en que tiene su origen[56]. Desde este planteamiento Horkheimer propone una idea de filosofía que se va a convertir en directriz de toda la Escuela de Frankfurt y que Adorno denominará Dialéctica Negativa. Según ella, las ideas que interesan a la filosofía son precisamente aquellas que están atropelladas por los hechos. No la justicia en general, sino aquella por la que clama el perseguido; ni la libertad como valor abstracto, sino la que se materializa en la liberación de los presos.

La filosofía confronta lo dado en su contexto histórico con la pretensión de sus principios [de la filosofía] conceptuales, para criticar la relación entre ambos e ir así más allá de ella. La filosofía tiene su carácter positivo precisamente en la interacción de estos dos procesos negativos[57]. /87

Por ello, sería vana la afirmación teórica de un bien que no fuese mejora concreta del mal presente; de modo que es precisamente en esta relativa, concreta y posible mejora, donde mantenemos viva la conciencia de un bien cuya vaciedad abstracta estaría negada por los hechos contrarios[58]. De este modo la filosofía se hace praxis, en el sentido de que «combate la ruptura

---

[55] Ibíd., p. 168. El paréntesis es mío.

[56] Cfr. ibíd., p. 169.

[57] Ibíd., p. 170. El paréntesis es mío. Cfr. también ibíd., p. 44: «Estas ideas (justicia, igualdad, etc.] tienen que conservar el elemento negativo como la negación de los viejos momentos de injusticia o desigualdad, y a la vez conservar la significación absoluta y original, que tiene sus raíces en sus crueles orígenes. De otra forma se hacen, no sólo indiferentes, sino también falsas.» Cfr. también ibíd., p. 166: «En todo tiempo el bien ha mostrado las huellas de la opresión de la que procede.»

[58] Cfr. ibíd., p. 170. Cfr. también p. 169: «Por mucho que estén desdibujadas las grandes ideas de la civilización —justicia, igualdad, libertad—, son protestas de la naturaleza contra sus contradicciones (*Zwangslage*), los únicos testimonios formulados que poseemos. Frente a ellos la filosofía debería [...] negar su pretensión de ser considerados como la más alta e infinita verdad. Siempre que

entre las ideas y la realidad»[59]; no, por supuesto, en el sentido tecnológico de que las ideas se hiciesen válidas sólo en su aplicación práctica. Así —concluye Horkheimer— «nos vemos impulsados por el principio de la negación a intentar la salvación de verdades relativas de las ruinas de falsos absolutos»[60].

Por eso, es cierto que se mantiene en Horkheimer una desconfianza hacia la teorización abstracta, que ni quiere ser denuncia del desajuste real del mundo con ella, ni esfuerzo por realizarse en él. Y frente a ella opone como paradigma la imaginación crítica de la juventud, «que no retrocede ante la empresa de confrontar continuamente la realidad con la verdad y de superar el antagonismo entre ideales y realidades»[61].

Aquí es donde Horkheimer recupera una idea del marxismo más clásico:

> El encadenamiento de las ideas y acciones del hombre por las formas de un industrialismo altamente desarrollado y la decadencia de la idea de individuo bajo la acción de la omni-abarcante maquinaria de una cultura de masas, crean las precondiciones para una emancipación de la razón[62].

No considerar estas condiciones como el punto de partida para una teorización fecunda, que quiere decir dispuesta a reali-/88 zar esa emancipación, sería pactar con el injusto curso de la historia, contribuyendo con ello a que esa historia *hiciese* falsa la teoría que sostenemos.

Lo mismo ocurre con la idea de materia que en este contexto va a situar la Escuela de Frankfurt, partiendo de Horkheimer, en el centro de su esfuerzo teórico. La teoría ha de materializarse. Ello quiere decir que debe partir de las condiciones negativas de su contradicción, y esto es la materia. Así ocurre, p. ej., con el dolor. Dice Horkheimer: «Él ha enseñado a razonar de la forma más segura. Él vuelve en sí a los que resisten y desvarían, a los fantásticos y utopistas; incluso los reduce al cuerpo, a una parte del cuerpo»[63].

---

un sistema metafísico representa estos testimonios como principios absolutos o eternos, pone al descubierto su relatividad histórica.»

[59] Ibíd., p. 170.

[60] Ibíd.

[61] Ibíd., p. 111.

[62] Ibíd., p. 166.

[63] *Vernunft und Selbsterhaltung*, p. 52.

Es decir, sólo la teoría encarnada, a saber, en las condiciones materiales que niegan su ideal, es una fuerza que con el dolor adquiere la dinámica necesaria para superar esa contradicción.

En este mismo contexto hemos de situar la abierta simpatía de la Escuela de Frankfurt por el Psicoanálisis. El inconsciente se convierte en la única esperanza allí donde la razón pragmática ha disuelto la conciencia individual, identificándola mediante coerciones interiorizadas con el despersonalizado sistema de valores propio de la sociedad industrial. La dinámica instintiva del individuo, desesperada de encontrar una satisfacción en el ámbito de la vida consciente, se refugia entonces en ensueños reprimidos, en una vida inconsciente en la que, negados, aún laten los impulsos de la individualidad.

Rescatar en concreto estos impulsos es la tarea de la filosofía, rastreando en el último fondo de la conciencia las conexiones por así decir prehistóricas con una dimensión aún natural de la existencia.

> Estas viejas formas de vida que laten bajo la superficie de la civilización moderna proporcionan aún en muchos casos el calor que es inherente a toda delicia, a todo amor a una cosa que tenga consistencia más por sí misma que en función de otra. El placer de cuidar un jardín nos lleva a viejos tiempos, en los que los jardines pertenecían a los dioses y eran cultivados para ellos. El sentido de la belleza, tanto en la naturaleza como en el arte, está unido por mil tenues hilos con estas ideas supersticiosas. Y, cuando el hombre moderno corta estos hilos haciendo burla de ellos, quizás siga el placer aún un rato, pero se habrá apagado su vida interior[64]. /89

---

[64] *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 43.

Capítulo III

THEODOR W. ADORNO

DIALÉCTICA NEGATIVA

1. Dialéctica de la abstracción

La dialéctica de lo Uno y lo Múltiple constituye, qué duda cabe, uno de los tópicos más antiguos de la Historia de la Filosofía, desde que en las primeras especulaciones de los presocráticos aparece la noción de «Logos». Cómo lo múltiple, dado en la experiencia, puede ser considerado como uno; y no sólo «considerado», sino también cómo puede «ser» uno, ésta es la cuestión que hace surgir la filosofía misma. El «logos» predicativo supone una asimilación de la pluralidad que aparece en el sujeto, a la unidad ideal que viene dicha en el predicado. La misma estructura del juicio muestra esta asimilación. El conocimiento es, desde este punto de vista, un proceso de reducción. Conocemos sólo en la medida en que logramos identificar bajo un concepto una pluralidad de manifestaciones, es decir, en la medida en que sintetizamos en la identidad ideal del concepto la multiplicidad de lo que, desde el conocimiento en acto, se nos muestra como *su* manifestación. Conocer es reducir esta pluralidad a la identidad ideal.

Hegel ha interpretado este proceso reductivo del conocimiento en un sentido radicalmente negativo y dialéctico. Todo conocimiento es abstracción. Toda abstracción es reducción de la pluralidad sensible a la identidad ideal del concepto. Pero ello es así de tal modo que esta reducción tiene la forma de la negación. En este sentido, la identidad ideal anula (*hebt auf*) el carácter real de lo diverso sensible[1]. Realmente pasa a ser por esta reducción *sólo* el concepto. Él es lo *único* real; pues lo múltiple carece, más allá de /90 su identidad con él y entre sí, de realidad

---

[1] Cfr. *Negative Dialektik,* Frankfurt a.M. 1982: «La unidad de lo que abarca el concepto general es esencialmente diferente de lo particular conceptualmente determinado. En éste el concepto es siempre a la vez algo negativo; él acopla lo que él mismo es y lo que ciertamente no se puede nombrar de manera inmediata, y lo sustituye por identidad. Esto negativo, falso, y sin embargo a la vez necesario, es el escenario de la dialéctica.»

alguna[2]. Ciertamente esta diversidad no queda anulada, sino sólo negada *en sí misma,* y es comprendida (*com-prehendere*) como una tal diversidad en y del concepto ideal. Éste se mantiene en ella idéntico consigo mismo.

Todo ello, en su carácter abstracto y especulativo, parece ingenuo y, en cualquier caso, inofensivo. Ha sido el mérito de Th. W. Adorno el haber puesto de manifiesto la relevancia histórico-fáctica de estos principios ontológicos. Y voy a intentar ahora resumir algunos puntos de sus reflexiones, que parecen interesantes respecto de la cuestión que estamos tratando.

Que la teoría de la abstracción tenga algo que ver con los campos de exterminio de la Alemania nazi, es algo que no se muestra con especial evidencia. Sin embargo, la conexión entre dicha teoría y semejante praxis, se nos hace más plausible en el momento en que consideremos que, en definitiva, el citado exterminio recibe el nombre de «genocidio». Las personas que mueren en los campos, los que sufren la opresión y la injusticia, no son sujetos humanos individuales, sino miembros indiferenciados del género «judío». La abstracción cobra así un alcance más allá de la teoría de la ciencia y se convierte —a partir de la factibilidad técnica que ha llegado a proporcionar nuestro siglo— en condición de posibilidad de un crimen cuya magnitud nunca hasta ahora había podido ser sospechada por la historia. La abstracción como principio de generalización científica supone, pues, una reducción de la diversidad individual, su superación en la identidad del concepto, cuya negatividad frente a lo individual que debe ser negado se convierte en evidente amenaza, en el momento en que esa abstracción deje de ser una mera operación teórica para convertirse en el punto de partida de toda operatividad práctica real[3]. /91

---

[2] Cfr. *Dialektik der Aufklärung,* Frankfurt a.M., 1982, p. 17: «El concepto, que se define como unidad característica de lo que abarca, fue más bien desde el principio producto del pensar dialéctico, por el que cada cosa es lo que es, solamente haciéndose lo que no es. Ésa fue la forma original de la determinación objetivante [...].»

[3] Cfr. ibíd., p. 173: «El pensar objetivante posee [...] la arbitrariedad del fin subjetivo extraño a la cosa: la olvida y ya con ello le hace esa violencia que posteriormente le ocurrirá en la praxis. El realismo incondicionado de la humanidad civilizada, que culmina en el fascismo, es un caso especial del delirio paranoico que despuebla la naturaleza y al final los pueblos mismos.»

Veamos ahora algunos ejemplos de este carácter abstracto de la praxis, de cómo, en definitiva, la abstracción, *entendida como operación real y no meramente teórica,* es condición de posibilidad de toda racionalidad técnica. Así, es evidente que todo instrumento es, precisamente en tanto que realmente operativo, algo abstracto. Una biela montada en un mecanismo de transmisión representa —ha de representar— de forma acabada el *tipo* de biela que se precisa para ese motor; es idéntica con ese tipo, tal y como lo definen las normas DIN, p. ej. En ello consiste su racionalidad. Sería evidentemente irracional que las bielas tuviesen propiedades individuales, adornos superfluos en forma de resaltes y aditamentos. Si tal cosa ocurriese, la biela en cuestión no podría ser utilizada hasta que con una buena lima fuesen cuidadosamente eliminadas todas estas particularidades no contenidas en la norma. En definitiva, esto es lo que ha hecho el proceso industrial de fabricación de bielas: reducir la diversidad dada de trozos de hierro, ajustándolos al esquema normado, definido en función de las prestaciones que se esperan de la pieza en cuestión. Toda técnica se muestra así como un proceso de abstracción real, que consiste en la negativa reducción del material a la identidad ideal de un tipo definido. En él los individuos del género se identifican mediante la negación de su *propia* realidad. *Da igual* una biela que otra, siempre que sea de tal tipo; más allá de él las bielas son respectivamente indiferentes, intercambiables: no son *esta* o *aquella* biela, sino *una* biela, eso sí, de este tipo y tamaño determinado[4].

El alcance último de este proceso técnico de abstracción y de su negatividad real se nos muestra, sin embargo, sólo si consideramos además cuál es el fin último del proceso. ¿Qué ocurriría si en un motor pusiésemos la biela —como bien dice el lenguaje ordinario— *que no es, la falsa, otra* biela distinta a la que *corresponde!* Sencillamente que no funcionaría el motor, ya que la biela no podría cumplir en él su función. Lo que define el tipo ideal con el que ha de ajustarse el individuo, es una determinada función, unas prestaciones esperadas de él respecto de la actividad /92 total de un mecanismo, frente ai que este individuo, convertido en pieza, es esencialmente relativo. La negatividad conceptual, esencial al proceso abstractivo, por la que el individuo

[4] Cfr. ibíd., p. 142.

queda realmente reducido al tipo, no es sino medio de una más radical negatividad por la que lo individual se reduce a la totalidad funcional de un sistema de producción. El ajuste al tipo es condición de posibilidad para el ajuste definitivo por el que lo particular no es más que pieza de este sistema general[5]. La abstracción es medio para el dominio del mecanismo sobre las piezas; dominio que tiene como reverso el ajuste funcional, la servicialidad, de las piezas respecto de ese sistema mecánico[6]. Por medio del tipo la pieza se ajusta con él, cumpliendo en él su misión.

La abstracción, que tendría así su sentido en la realización técnica, se muestra como una mediación cuyo fin termina en la afirmación absoluta de un sistema que tiene frente a sus momentos la forma de la negatividad. Abstraer es poner una individualidad al servicio de una actividad extraña. La negatividad propia del proceso abstractivo se dirige contra el individuo, cuya funcionalización no es otra cosa que su relativización e identificación con tal sistema[7]. Esta identificación ocurre en la medida en que la actividad del individuo no es nada más allá de la actividad total de un mecanismo productivo que le es ajeno[8]. Lo di-

---

[5] Cfr. ibíd., p. 131: «Cada uno ya no es sino aquello por lo que puede sustituir a cualquier otro. Él mismo, como individuo, es lo absolutamente sustituible, la pura nada; y de esto se da cuenta ciertamente cuando con el tiempo se ve privado de esa similaridad.»

[6] Cfr. *Negative Dialektik*, p. 136.

[7] Esta funcionalización «no reconoce como válida otra determinación que las clasificaciones de la producción social (*des gesellschaftlichen Betriebs*). Nadie es otra cosa que aquello a lo que ha llegado a ser; un miembro útil, con éxito, o fracasado, de los grupos nacionales o profesionales» (*Dialektik der Aufklärung,* p. 77). Cfr. también p. 15.

[8] Aquí recoge Adorno, en un contexto muy diverso, la doctrina marxista de la mercantilización del trabajo, según la cual todo hombre tiene un valor objetivo en el mercado. La considera, por supuesto, un medio de explotación, pero mucho más un medio de uniformación racional del sistema productivo: «El principio de cambio (*das Tauschprinzip*), la reducción del trabajo humano al concepto general abstracto del tiempo promedio de trabajo, está originalmente ligado con el principio de identificación. Éste tiene en el cambio su modelo social, y no sería nada sin él; pues por este principio seres individuales no idénticos [...] se hacen conmensurables, idénticos. La extensión del principio refiere el mundo entero a lo idéntico, a la totalidad» (*Negative Dialektik,* p. 149).

verso /93 queda reducido a la identidad, que se afirma en ello reflexivamente a sí misma. Esta afirmación se muestra así como dominio, en tanto que se da en una praxis que actúa negativamente frente a las actividades individuales, que, en la negatividad contra sí mismas resultante de su integración, se transforman en servicios. Servicio de la actividad individual bajo el dominio de la praxis total del sistema, éste es el modo histórico-fáctico de lo «lógico». La pretensión ingenua de la lógica de ser algo absoluto, queda relativizada por Adorno, que pretende desenmascarar así su carácter ideológico, poniéndola de manifiesto como «lógica del dominio» (*Logik der Herrschaft*)[9].

2. Dialéctica de la subjetividad

Esta comprensión adorniana —cuya radicalidad no voy a discutir aquí— no se detiene en el análisis que se ha hecho del proceso abstractivo (en el que tampoco entro en la cuestión de hasta qué punto sea un análisis acabado de todos los procesos de abstracción). Adorno amplía su análisis hasta incluir en él, no sólo la comprensión de la lógica, sino el conocimiento en general[10]. La misma relación sujeto-objeto como más amplia expresión de los fenómenos gnoseológicos, va a ser entendida por él como una dialéctica imperialista, como una praxis de la que al final resulta un señor y un esclavo[11]. Mejor dicho: no es que el conocimiento sea eso—-ya veremos que para Adorno el conocimiento *sería* todo lo contrario—, es que ésa es la forma del conocimiento que desemboca en el ideal científico de la modernidad. Adorno pretende en definitiva criticar la comprensión de la ciencia que surge de la dialéctica sujeto-objeto, la cual se ha consumado en el idealismo absoluto, como sistema de identidad que gana su positividad de un modo reductivo, es decir, contra la positividad de lo que en el conocimiento ha de ser su objeto.

El conocimiento, desde este punto de vista, es un mecanismo de asimilación que supera la distancia hacia su objeto, hasta res- /94 tablecer la identidad con él. Ahora bien, esta identidad se da a favor del sujeto. En definitiva, el objeto no es más, entonces,

---

[9] Cfr. *Dialektik der Aufklarung*, p. 109.

[10] Cfr. ibíd., p. 8.

[11] Cfr. *Negative Dialektik,* p. 232: «Lo que no encaja en el acto judicativo, queda estrangulado [...] Sin coerción el pensamiento no podría existir.»

que la objetividad del pensamiento subjetivo; pero éste en ningún momento sale de sí. El conocimiento queda reducido a reflexión del sujeto sobre sí mismo, en un objeto que no es sino momento del despliegue de la subjetividad. El objeto no es en sí mismo, sino que tiene toda su realidad en la relación que lo integra en la identidad del sujeto, única instancia positiva. Lo que emerge de este proceso reductivo es el Yo como absoluto, que es el término de la reducción. Así entendido, el conocimiento resulta ser una praxis de apropiación, de la que emerge el Yo como señor y el objeto como lo disponible para él.

Una vez más esto parece inofensivo. Pero esta praxis gnoseológica no es sino reflejo de la praxis real, de la que en último término es también reflejo el proceso científico de asimilación. Esto se pone de manifiesto si consideramos el análisis del subjetivismo que hace Adorno en conexión con su comprensión de la lógica como praxis de dominio: Conocemos aquello que se deja reducir a la unidad ideal de un tipo. Por otra parte, vimos cómo esta reducción era condición de posibilidad para el ajuste de lo objetivo, a través de este tipo ideal, en la identidad de un sistema. Pues bien, esto ocurre de hecho en el proceso cognoscitivo: al final llega a ser conocido, se deja reducir a identidad con el sujeto, aquello que puede ser subsumido bajo una categoría ideal. Estas categorías representan a la postre condiciones de posibilidad de la síntesis cognoscitiva, en la que el objeto se constituye en la identidad de una apercepción. Las categorías lógicas son categorías de integración subjetiva. Y al igual como en el sistema técnico funcional estas categorías eran las que permitían al sistema disponer de sus piezas, del mismo modo la subsunción de la diversidad sensible bajo una categoría ideal, que la unifica anulando la citada diversidad, es lo que permite restablecer esa identidad sujeto-objeto en que consiste el conocimiento[12]. Ahora bien, así como la raíz del proceso lógico era el dominio, el mecanismo de asimilación subjetiva está regido igualmente por una pragmática que sólo acepta como real, como objeto, aquello que se deja asimilar en función de su utilidad real para ese sujeto. De esta asimilación resulta en último término la disponibilidad del /95 objeto. Conciencia es, por tanto, dominio subjetivo del objeto conocido. Así lo ha visto en cierta medida el

---

[12] Cfr. ibíd., p. 394.

lenguaje ordinario, cuando termina por identificar «saber» con «dominio»; en frases tales como «dominar un idioma», p. ej. Conocer algo es poder servirse de ello en beneficio propio. La ciencia —concluye Adorno— es dictatorial, y tiene por fin la servicialidad técnica de su objeto[13].

Pero es que, además de dictatorial, la ciencia —todo saber regido por el criterio de racionalidad, es decir, aquel saber que sólo acepta como objeto lo que se deja reducir a la identidad de un tipo ideal (y funcional)— es, además totalitaria. Esta calificación, de hondo sentido político, la utiliza Adorno con toda intención en su análisis gnoseológico, pero sin forzar en lo más mínimo una acepción que él interpreta —sin perder sus connotaciones políticas— en el más específico sentido ontológico. La ciencia es totalitaria, porque, entendido como reducción, el proceso gnoseológico termina en la constitución de una *totalidad* subjetivo-objetiva idéntica consigo misma y que excluye de sí todo lo que se muestra como irreductible. Pero esta exclusión, siéndolo efectivamente respecto de la totalidad de lo que es, es una exclusión absoluta, lo que Adorno llama el destierro definitivo (*Bann*) de lo irreductible. Sólo *es,* es decir, es admitido en la totalidad, lo que hace entrega de su propia mismidad en favor del sistema auto-transparente de la subjetividad. El precio que exige el sistema subjetivo para dejar seguir existiendo a lo real, es que se convierta en momento de su propia realidad, es decir, que haga entrega de su existencia en sí, que no estorbe la identidad del sistema, sino que *sirva* como medio para ella. Todo lo real se transparenta entonces en la totalidad reflexiva de este sistema, que está *todo* él presente en *todo* lo que en él se integra, en una identidad que anula de forma absoluta la independencia de lo dado en ella[14].

Este totalitarismo de la razón subjetiva se completa en el absolutismo idealista. Cuando el idealismo absoluto eleva la conciencia subjetiva a la categoría de totalidad, no hace sino consumar la tendencia dictatorial de la razón, que no está dispuesta a reconocer como objeto, como algo que *es,* lo que no se integre en la identidad de lo disponible para ella. El dominio no se satisfa- /96 ce sino en el absoluto ejercicio de su negatividad frente

---

[13] Cfr. ibíd., p. 136.
[14] Cfr. ibíd., p. 310.

al objeto. Y, si el conocimiento es dominio de la subjetividad mediante la integración en su identidad de dicho objeto, entonces este subjetivismo ha de consumarse en la posición de una identidad subjetiva absoluta, en la que esté disponible la totalidad de lo que es. El carácter dictatorial de la gnoseología moderna termina en la emergencia de los grandes sistemas absolutistas del idealismo alemán. Que estos sistemas especulativos concluyan —en la filosofía del derecho de Hegel— afirmando un estado en identidad con el cual alcanza el ciudadano su propia identidad, no sólo como ciudadano, sino como persona sujeto de derechos y deberes, no hace sino confirmarnos que las intenciones ontológicas del idealismo en absoluto son ajenas a la emergencia de un totalitarismo político omnia-barcante, que era impensable en la filosofía política premoderna. El idealismo gnoseológico se muestra así como el contrapunto teórico, ideológico, de una praxis que en la esfera política es totalitarismo y que tiene su última raíz en la técnica: en ese proceso que reduce lo diverso a la identidad funcional de un mecanismo de producción al servicio de una subjetividad absoluta. Dominio es el nombre de esta praxis de identificación subjetiva. Idealismo, tanto en su aspecto subjetivista como lógico (reducción de lo real a categoría típica), es su nombre teórico, que se hace ideológico cuando desconoce o no quiere reconocer su sentido práxico real.

3. La falsedad del sistema

Seguir el análisis de Adorno y entrar en discusión con él es algo que no nos interesa ahora de modo inmediato, por más que tanto análisis como discusión pudieran ser interesantes en este punto. El objeto de nuestro interés es la crítica que desde este análisis realiza ahora Adorno de la posición teórica del idealismo. No es Adorno un pensador en el que calificativos tales como «totalitario» y «dictatorial» tengan por sí mismos valor de descalificación. No es que el idealismo sea una postura insostenible *por* ser dictatorial y totalitario, sino porque su actitud teórica imposibilita lo que él mismo pretende asegurar: el conocimiento de su objeto. El sistema de la subjetividad absoluta va a resultar ser,

/97 a partir de ello —parafraseando al revés la tesis hegeliana—, la totalidad de lo falso[15].

Que el sistema sea la totalidad de lo falso es una proposición ontológica. Pero una vez más Adorno tiene la rara habilidad en filosofía de mostrar el alcance real de los principios metafísicos expuestos. La falsedad del sistema idealista no es una desgracia teórica; dada su raíz fáctica en una praxis de dominio, esta falsedad tiene en la historia un nombre real: opresión, que se manifiesta en aquello que es psicológicamente más real: en el dolor que produce. En efecto, la reducción a la identidad sistemática, la funcionalización del individuo, es resultado de una negatividad que el sistema ejerce sobre éste en la forma de coerción (*Zwang*). La abstracción, que es negatividad frente al individuo, es en su realización histórico-práctica violencia ejercida contra él. Reflexión funcional del sistema productivo sobre sí mismo, dominio de la máquina sobre las piezas -—que es fuerza reflexiva, refuerzo de la propia posición— es re-presión de lo diverso en la identidad sistemática. El sistema se afirma subjetivamente a sí mismo a través de la violencia represiva; de ella es resultado su identidad. Violencia por parte del sistema y dolor por parte de lo diverso integrado en él, son condiciones de la realización reductiva de lo racional. Racionalidad es voluntad de poder.

La imposición del sistema, su violenta penetración en lo que se resiste a su identidad, se convierte así en tragedia, tragedia real en que consiste la historia[16]. Y, sin embargo, es ahora de este carácter trágico de donde Adorno va a deducir la última esperanza. Pues es en el dolor que produce su realización donde se muestra la falsedad del sistema. Mientras haya dolor quizás haya aún esperanza de superarlo.

Veamos qué ocurriría si el sistema hubiese alcanzado su perfección. La afirmación de la identidad sobre la diversidad de sus partes sería total. El sistema se habría constituido en totalidad. Todo lo que no emergiese en identidad con él quedaría excluido de la totalidad; lo que quiere decir que quedaría excluido en absoluto: no podría ser reconocido como algo que tuviese que ser

---

[15] Cfr. ibíd., p. 148.

[16] Cfr. ibíd., p. 324: «Con esto, Hegel queda verificado hasta el horror [...]. Si él transfiguró, en la positivad del Absoluto realizándose, la totalidad del sufrimiento histórico, el Uno y el Todo que hasta ahora, con pausas para respirar, se desarrolla, sería teleológicamente el sufrimiento absoluto.»

/98 tenido en cuenta. La afirmación de todo el sistema en la totalidad de su partes, sería total; al igual que su transparencia funcional. Su funcionamiento sería perfecto, libre y, en su reflexividad pura, espontáneo. En el sistema estaría superada toda negatividad; las partes, teniendo su identidad en el todo, no tendrían que ser forzadas hacia esa identidad, que sería la suya propia. Ciertamente la positividad del sistema conllevaría la negatividad de las partes respecto de sí mismas; pero, puesto que esta negatividad, la relatividad de las partes respecto de la totalidad, es absoluta, ella se anularía a sí misma; pues, consistiendo en esa absoluta relatividad, las partes tendrían su realidad en el todo; de modo que, negándose ellas mismas, estarían afirmando en el todo su misma realidad en identidad con la totalidad. El Absoluto sería entonces un mecanismo que funcionaría sin rozamiento alguno, reflexión inmediata. El sistema técnico de producción, que había nacido con la pretensión de liberar al hombre de los dioses, se habría convertido en actividad pura: *«noesis noeseos»,* él mismo en Dios, como personalización de una fuerza productiva que esclaviza absolutamente todo sujeto, cosificándolo, objetivándolo lógicamente en el marco de su función.

Pero es que con esto ganamos una especie de criterio que nos permite poner a prueba la verdad del sistema: este sistema, o es absoluto o es absolutamente falso, un error, que en la praxis se convierte en grandioso atropello. Si la identidad es fuerza contra lo múltiple, si el proceso de reducción es un tal proceso histórico que tiene en el dolor el eco simétrico de la violencia de su imposición contra el individuo, si su positividad es represión que ha de vencer un rozamiento, el sistema es entonces, en su pretensión de ser lo absoluto, lo absolutamente falso[17].

Veamos en qué consiste, desde la perspectiva de la posición adorniana, el fenómeno del dolor. El dolor sería una identificación forzada, es la disminución de lo propio a favor de lo ajeno. En su mínima, exagerada e imperceptible expresión, sería el proceso que *sufre* el trozo de hierro en bruto que ha de ser limado, troquelado, pulido, hasta llegar a ser lo que la máquina, no el

[17] Pues precisamente en la violencia que implica su realización se pone de manifiesto el carácter contradictorio de la totalidad; y ésta es la única forma de atacarla: «presentándole la no identidad consigo misma se niega en su propio concepto» (*Negative Dialektik,* p. 150).

hie- /99 rro, necesita: una biela. El dolor es la pasividad, el sufrimiento, de una acción que no es la propia. Ahora bien, efectivamente a un trozo de hierro no le duele el proceso que sufre. ¿Cuándo es este sufrimiento dolor? Cuando la pasión, que es acción de *otros* sujetos, ocurre en un sujeto que es él mismo activo[18]. Esa pasión, el sufrimiento del proceso integrador —el estar siendo limado, p. ej.—, es entonces choque violento de una acción contra otra, que es, en efecto, irreductiblemente otra. Al que es activo le duele ser utilizado, y en ese dolor se muestra que la acción que en él ocurre es ilegítima, que el sistema se está apropiando de lo que no le pertenece, que la identidad activa, funcional, de la maquinaria, es apropiación indebida de lo ajeno, un robo. En el dolor que genera su afirmación se muestra que la pretendida identidad del sistema no es sino la suma de las alienaciones de las partes. En el dolor que produce su funcionamiento, en el rozamiento que hace que el sistema se mueva sólo mediante la violencia, se muestra que la totalidad resultante de la suma de funciones es rapiña[19]. En definitiva se muestra en el dolor que las partes son más que el todo, y que este todo se afirma como idéntico a sí mismo sólo en una absoluta mentira, cuya evidente falsedad es el sufrimiento que produce su realización. Mientras la identificación duela yo sé que es alienación y, por tanto, falsa; es más, es de todo punto imposible, porque yo aún soy más que aquello que pretende asimilarme, algo otro, trascendente a él[20]. Y sé también que si esa asimilación se produjese del todo sería para mí una negación total. Pero esa conciencia es autoconciencia del que sufre. La pasión que duele es conciencia de la propia actividad como algo inalienable. Quiéralo o no, Adorno es aquí un platónico: el dolor es conciencia de un déficit; pero en el déficit se muestra negativamente la positividad que falta. Y por ello ese dolor, que es pasión, es mucho más:

---

[18] Esto ocurre, p. ej., en la represión de los instintos y necesidades primarias. En ellas se muestra en la forma de dolor algo que quiere ser para sí, y no para la generalidad: «una superabundancia (*Überschuß*) de la propiedad subjetiva, de la que el sistema no se ha hecho totalmente dueño» (*Negative Dialektik,* p. 150).

[19] En este robo se muestra una vez más el carácter contradictorio del sistema: «la violencia de la igualación reproduce la contradicción que anula» (*Negative Dialektik,* p. 146); de forma que «la totalidad de la contradicción no es otra cosa que la falsedad de la identificación total» (ibíd., p. 18).

[20] Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, p. 164.

es resistencia, protesta, actividad negativa /100 frente al sistema, rozamiento, contra el que el sistema ha de ejercer su violencia represiva. Pero es que en esa violencia, si por un lado emerge la actividad negativa del sujeto paciente (que es negatividad contra el sistema, pero positividad para sí mismo), por otro lado el sistema mismo toma conciencia de su propia falsedad, falsedad que tiene en la praxis el nombre de impotencia. Violencia es imposibilidad de reducir lo otro a la identidad, pues en ella la fuerza identificadora se enfrenta siempre con una fuerza contraria, que resiste, y experimenta así su propio fracaso. La violencia fracasa siempre, porque ella misma es signo de que no consigue lo que pretende: la afirmación *absoluta* de su propia actividad, es decir, una tal afirmación que disuelva en identidad toda alteridad.

La historia, como proceso de racionalización tiene su origen en el intento del (en un principio *de los*) sujeto(s) de afirmarse a sí mismo(s) como algo absoluto. La historia, en el sentido hegeliano, es emergencia del Absoluto, de la identidad que es para el hombre protección de toda amenaza. Esta protección, que originalmente la proporcionaban el mito y la magia, es función de la técnica en el desarrollo posterior de la historia. Téngase en cuenta que en el mito el hombre encuentra protección, en concreto de la naturaleza, sólo al precio de ponerse a disposición de fuerzas míticas arbitrarias. El mito no ofrece el albergue definitivo de la identidad, pues los dioses siguen siendo algo otro. La técnica es por ello un paso más. Ella proporciona protección porque es dominio sobre la naturaleza, sobre aquello otro que amenaza. La técnica anula así toda alteridad, hace lo que es otro, la naturaleza, disponible para el hombre. El problema es, sin embargo, que también el hombre es frente a los demás hombres algo otro, es decir, él mismo natural y amenazante. La técnica ha de superar, por tanto, también esa alteridad; el hombre como algo diverso ha de ser reducido a la identidad de un sujeto en el que todos encuentran protección, pero a costa de su anulación; pues lo que emerge es la técnica misma como sujeto, como sistema de dominio, que, en su pretensión de ser absoluto se hace reflexivo y acaba dominando, anulando, al hombre que era su

punto de partida[21]. /101 El nuevo sujeto que emerge, aquel que resulta de la negación de toda otra subjetividad, es el sistema técnico mismo, que produce riqueza para nadie y que genera la absoluta posesión sin dueño, el dominio que esclaviza a todo posible señor[22]. Que el siglo XIX haya visto, por un lado, la emergencia en metafísica del idealismo absoluto y, por otro, del maquinismo industrial, proceso que se consuma en el siglo XX con la implantación de sistemas totalitarios expansionistas (la totalidad es, en efecto, el límite de su imperialismo) y cripto-monopolios económicos multinacionales, todo ello es el resultado de un proceso de dominio en el que el Yo de Fichte muere de infarto de miocardio víctima de su propio Absoluto, que pasa a ser, cómo no, Sociedad Anónima[23].

Ahora bien, este proceso aniquilador en curso, la historia como realización de una subjetividad total, idéntica consigo misma sólo en su carácter anónimo, muestra en la violencia de su imposición la propia falsedad. La historia, lo que hasta ahora ha ocurrido, es la totalidad de lo falso[24]. Esta historia, que es historia de la razón absoluta, deja ser, reconoce, sólo lo que no es;

---

[21] Y ocurre así que «en el camino de la mitología a la logística el pensamiento ha perdido el elemento de la reflexión sobre sí; y la maquinaria destroza hoy al hombre mismo, incluso cuando lo alimenta» (*Dialektik der Aufklärung,* p. 37). Es precisamente la pérdida de la reflexión en el pensamiento lo que hace reflexivo el mecanismo de dominio, que acaba revolviéndose y esclavizando al que esperaba ser liberado por él.

[22] Cfr. ibíd., p. 51: «El dominio del hombre sobre sí mismo, que fundamenta su mismidad, es virtualmente por doquier la aniquilación de) sujeto en cuyo servicio se da. Pues la dominada, reprimida y en auto-conservación disuelta substancia, no es otra cosa que lo vivo, sólo en función de lo cual se determinan las funciones de auto-conservación; es decir, es precisamente aquello que se trataría de conservar. La contra-razón del capitalismo totalitario —cuya técnica de satisfacer necesidades, en su forma objetivante y determinada por el dominio, hace precisamente imposible esta satisfacción de necesidades y conduce al exterminio de los hombres— se manifiesta prototípicamente en el héroe que se quiere escapar del sacrificio sacrificándose.» Con otras palabras: este despropósito termina «en la amenaza de la humanidad organizada contra el hombre organizado» (*Negative Dialektik,* p. 314).

[23] Cfr. *Dialektik der Aufklärung,* p. 31: «La mismidad totalmente absorbida por la civilización se disuelve en el medio de esa inhumanidad de la que desde un principio intentaba escaparse la civilización. El más antiguo miedo termina por cumplirse: el de la pérdida del propio nombre.»

[24] Cfr. ibíd., p. 201.

es negatividad contra lo diverso, lo propio, lo irracional; y afirmación de lo idéntico, que es racional, funcional, servicial; sólo a costa, sin embargo, del sacrificio para cada cosa de lo que le es propio. Pero ocurre entonces que el proceso histórico de la ra-
/102 cionalización es un proceso de falseamiento: lo que es, es técnicamente funcional cuando deja de ser lo que propia e individualmente representa. Lo racional es lo falso. Es racional, p. ej., que José Fernández dedique lo mejor de su vida, entre período de formación y ejercicio real, a fabricar tornillos, es decir, a hacer lo mismo que Juan López. Pero, en este proceso racional, ambos, llegando a ser lo mismo, se convierten en lo falso, en lo que ninguno de los dos es: en pieza de una maquinaria industrial. La vida, que es lo propio de cada cosa, dedicada a hacer lo mismo, lo indiferenciado, lo maquinal, es el falseamiento que la razón técnica produce: falseamiento que en la violencia de su imposición es para lo vivo sufrimiento, al menos donde aún no ha llegado a ser total esquizofrenia.

Lo propiamente vivo queda así excluido del sistema, es lo irracional. Y, en efecto, así se muestra: en el alarido de la protesta, en el dolor inarticulado, en la resistencia anarcoide que no se deja cazar en las redes sistemáticas de un «porqué» que vaya más allá del «porque no». La falsedad del sentido histórico no se demuestra entonces: es evidente en el atropello de su imposición. El que sufre sabe que su «lógico» dolor no tiene razón de ser, y su única esperanza consiste en que los razonamientos, cuya realización lo producen, no lleguen a narcotizarle: ésta sería la muerte definitiva, pues su identificación con el servicio que presta a la causa de la productividad habría llegado a ser total[25].

4. Dialéctica negativa: la diferencia como absoluto

A fin de precisar el pensamiento de Adorno y aun a riesgo de ir más allá de su formulación concreta, me atrevería a afirmar que la falsedad de su imposición no proviene del sistema, sino de su imposición. Es decir, sería pensable, en mi opinión, un sistema verdadero, a saber, aquel que no sólo no reduce la diversidad sino que la crea, sin perder por ello su propia identidad. La

[25] Cfr. ibíd., p. 139: «La liquidación de la tragedia confirma la supresión del individuo». El consuelo que la cultura relativista puede ofrecer sería el de la absoluta anulación de la capacidad de sufrir.

vida, p. ej., genera de este modo la diversidad orgánica. Se tiene que /103 imponer, sin embargo, aquel sistema que, encontrando la diversidad ya dada, siendo esta diversidad en modo alguno la suya propia, tiene que reducirla violentamente para afirmar en ella, negativamente contra ella, su propia posición. La falsedad mecánica del sistema se muestra aquí en que es un falso sistema, una falsa substancia; y no consigue, por tanto, lo que pretende: su identidad con las partes, el funcionamiento sin roce, la espontaneidad del acople funcional, que son características de la vida perfecta[26].

Otro problema distinto, por lo demás muy importante, pero que me voy a limitar a dejar apuntado, es que un organismo puede incrementar su identidad reflejándola en sus partes, que tienen entonces su perfección en la totalidad. Este incremento supone esfuerzo; p. ej. el esfuerzo que exige el movimiento, el cual es actividad del músculo *para* el cuerpo; p. ej. también el esfuerzo de un miembro de la familia cuando *sacrifica* su interés al de la familia. Pero este esfuerzo no es violencia del sistema *contra* el individuo, sino, si acaso, del individuo contra sí mismo: esfuerzo libre, por tanto, en el que lo particular se afirma (*relativamente*) en lo general y absoluto. Es verdadero, por tanto, aquel sistema que es capaz de afirmarse a sí mismo a través del esfuerzo libre de sus partes. Éste es el sistema natural u orgánico. Es falso, por el contrario, aquel sistema que se afirma a sí mismo contra las partes. Y esto es, en efecto, lo propio de los sistemas artificiales, Su falsedad es su artificialidad técnica[27]. Sacrificar la realidad al funcionamiento de un mecanismo, cuando además se espera de este mecanismo —como es el caso de la esperanza que tiene la Ilustración moderna en la técnica— un rendimiento infinito, comporta la divinización de lo finito, dándole una potencialidad que consiste, en definitiva, en la infinita

---

[26] Por lo demás esta puntualización no está lejana al sentir de Adorno. Cfr. *Negative Dialektik,* pág. 311: «En lo total de lo general se expresa su propio fracaso. Lo que no soporta ningún particular se traiciona a sí mismo mostrándose como lo que domina particularmente. La razón general que se impone es ya la limitada. Ella no es mera unidad dentro de la multiplicidad, sino [...] unidad sobre algo, y con ello antagonista en su pura forma.»

[27] Por el contrario, «la conciencia liberada [...], una que fuese dueña de sí misma, realmente autónoma [...}, no tendría que estar constantemente temiendo perderse en lo que es otro» (*Negative Dialektik,* p. 102).

capacidad de falsear. El sistema se convierte en Monstruo cuando sin serlo se hace abso- /104 luto; y su monstruosidad consiste en absolutizar la propia relatividad[28].

Desde esta perspectiva, es muy adecuada, en mi opinión, la crítica que hace Adorno del idealismo: Todo intento de reducir el conocimiento a identidad del objeto con su sujeto, conduce (en la medida, añadiría yo, en que este sujeto es finito) a su falsificación. En efecto, en esta identificación se supera la alteridad objetiva: emerge en el plano gnoseológico una identidad que niega la diferencia —el objeto es otra cosa— que se da en el plano real; siendo el desajuste, incluso la contradicción entre ambos planos, la falsedad misma del conocimiento. Éste se hace verdadero a partir de aquí sólo en su endurecimiento, declarando la alteridad objetiva momento de *su* propia identidad; momento que no hace falta negar, porque ya está negado en su mismo origen. La ontología resulta así integrada en la gnoseología; y la contradicción entre ambos niveles, que denunciaba la falsedad del conocimiento, queda resuelta; ya que esta contradicción es incluso momento en la constitución de la identidad absoluta del sujeto. Pero con ello lo único que se logra es transformar la relativa falsedad del conocimiento en absoluta, porque se niega del todo lo que es constitutivo último de la objetividad: su alteridad, su ser algo más que la relación que la alcanza[29]. El

---

[28] En este sentido es especialmente impresionante la comparación que hace Adorno entre el falso dominio del sistema —comparado por él a la posesión satánica— y la imagen, por supuesto positivamente valorada, de la Providencia divina. Cfr. ibíd., pp. 171 s.: «Así se queda lo cerrado en caricatura de la fuerza divina. En su ademán soberano carece en realidad de capacidad creadora; y del mismo modo, al igual que al diablo, le faltan los atributos del Principio que está usurpando: el amor que concede y la libertad que reposa en sí. Es malo, impulsado por la coerción, y tan débil como su fuerza. Si de la omnipotencia divina se dice que atrae hacia sí a la criatura, la potencia satánica, meramente supuesta, lleva todas las cosas a su desfallecimiento; éste es el secreto de su dominio. La mismidad que se proyecta coercitivamente no puede proyectar otra cosa que su propia infelicidad, con cuyo fundamento, que habita en ella, ha perdido contacto por culpa de su falta de reflexión. Por eso, los productos de la propia proyección, los esquemas estereotipados del pensamiento y de la realidad, son de desgracia. Al Yo que se hunde en el abismo, vacío de sentido, que él mismo representa, se le convierten los objetos en alegorías de perdición; en ellos se encierra el sentido de su propia caída.»

[29] En este sentido, «lo verdaderamente insensato es el empecinamiento en la incapacidad del pensamiento para la negatividad en que, contrariamente al

conocimiento absoluto exige /105 que su objeto tenga el fundamento ontológico en su relación al sujeto. Sólo así puede este objeto ser absolutamente transparente. Pero entonces, al conocerlo, el sujeto conoce siempre otra cosa, a saber, a sí mismo. Pero, si todo conocimiento es autoconciencia, la conciencia del objeto es falsa conciencia, tanto más falsa cuanto más convencida esté de su verdad, cuanto más afirme en sí mismo el objeto al que se dirige; porque ese objeto, en su absoluta relatividad, es siempre lo contrario de sí mismo: su relación al sujeto.

Aquel conocimiento que es finito —afirma, por el contrario, Adorno—, aquel que de suyo no es absoluto, es verdadero sólo en su relatividad, en su renuncia a mantener lo que es su objeto en la identidad inmanente de su conciencia[30]. El conocimiento tiene fuera de sí lo que le hace verdadero, o es conocimiento relativo, es decir, relativo conocimiento de su objeto. Dicho en la forma más paradójica: partiendo de la finitud subjetiva, el criterio de verdad del conocimiento es lo desconocido, lo que no se entiende, lo que es trascendente a la razón en su identidad subjetiva. Esto significa que, en su relatividad, el conocimiento finito verdadero exige una dosis irreductible de irracionalidad[31]. Sólo puede ser verdadero siendo limitado aquel conocimiento que no alcanza jamás a serlo del todo, es decir, aquel que no anula la alteridad de su objeto[32]. El misterio, que es el escaparse siempre las cosas a las relaciones cognoscitivas que las alcanzan, es ingrediente de la ciencia verdadera. Las cosas siempre son

---

rígido juicio de lo pensado, consiste propiamente el pensar. La ultraconsecuencia paranoica, la mala infinitud del juicio siempre idéntico, es en el pensar falta de consecuencia. En vez de reconocer pensativamente el fracaso de la exigencia absoluta y determinar así ulteriormente el propio juicio, el paranoico se empeña en el contenido que le hizo fracasar. En vez de seguir adelante profundizando en la cosa, la totalidad del pensar se pone en desesperado servicio del juicio particular» (*Dialektik der Aufklärung,* p. 174).

[30] Cfr. *Dialektik der Aufklärung*, pp. 169 s.

[31] Cfr. *Negative Dialektik*, pp. 23 s.

[32] Así, p. ej., ocurre en todo juicio que, «lo quiera o no, incluye dentro de sí la pretensión de predicar algo que sencillamente no es absolutamente idéntico con el concepto del sujeto. Si el juicio no se atiene a ello, rompe el contrato que por su propia forma ha firmado» (*Negative Dialektik,* p. 78). Y esto ocurre en efecto cuando se pretende que un juicio finito sea absolutamente verdadero, es decir, expresión absoluta de la identidad entre el sujeto y el predicado. Cfr. también ibíd., p. 133.

más que lo que el sujeto puede digerir de ellas. Ciertamente parece la contemplación, y no la seguridad de su certeza, lo que constituye para Adorno el paradigma del verdadero conocimiento[33]. /106

No es difícil conectar aquí con la teoría del dolor y del sufrimiento que fue esbozada anteriormente respecto de la realización técnica del sistema de la subjetividad. El misterio, el fondo irracional inherente a toda verdad, ¿qué es sino resistencia, irreductibilidad, de lo inalienablemente otro? En el misterio se muestra la alteridad del objeto y, con ella, la relatividad del conocimiento. En el dolor se muestra asimismo la alteridad, como reacción al atropello de una identidad que viene impuesta, porque es falsa.

La cuestión ahora es la siguiente: ¿Es el dolor, el error, el misterio, en tanto que límites, algo último? O, lo que es lo mismo, ¿termina el pensamiento en una experiencia de los límites del sistema? ¿Es ciencia sólo aquella que representa una simétrica negatividad con respecto al error? ¿Es felicidad aquello, y sólo aquello, que está ausente en el dolor[34]? Dialéctica negativa parece ser para Adorno la respuesta afirmativa a todas estas preguntas. El pensamiento verdadero es para él aquel que no supera la contradicción allí donde ésta materialmente, en la facticidad de su dación histórica, no se deja superar. Dialéctica negativa es experiencia material de la represión, del dolor, del error; pero no en la inmediatez sensible de estos fenómenos, sino entendiéndolos mediatamente como negaciones en una doble dirección: como negación de la sistematicidad en un absoluto que queda en ellos denunciado como falso; y como negación de la negación de esa libertad y autonomía que el sistema arrolla, las

---

[33] La filosofía se convierte desde esta perspectiva en un esfuerzo de aproximación a una verdad que está por principio más allá del límite de sus posibilidades. Cfr. ibíd. p. 25: «Lo que impulsa la filosofía al arriesgado esfuerzo de su propia infinitud es la esperanza no garantizada de que todo lo individual y particular que ella descifra represente en sí, al igual que la mónada leibniziana, esa totalidad que a ella se le escapa siempre; ciertamente según una preestablecida desarmonía, más que armonía.»

[34] Cfr. *Dialektik der Aufklärung,* p. 58: «La felicidad contiene verdad en sí; es esencialmente un resultado que se despliega en el dolor superado.»

cuales quedan así afirmadas dialécticamente como término utópico simétrico de su negación represiva[35]. En la negatividad que resulta de la imposición histórica de la identidad, se muestra su falsedad y, por tan- /107 to, la verdad de su contradicción: el que discrepa tiene razón en la irracionalidad de su protesta, por el simple hecho de discrepar.

En mi opinión, nunca ha estado la filosofía moderna más cercana a una superación desde sí misma de sus propios presupuestos como en la obra frankfurtiana. Su dialéctica negativa, la afirmación a ultranza del derecho a la resistencia y de la verdad del inconformismo, su anarquismo anti-sistemático, representan en último término una filosofía de la irreductibilidad, una comprensión de la naturaleza como indisponibilidad radical, cuya única vía de acceso es la contemplación reverente. (Se ha hablado de este sentido de *Naturfrömmigkeit*[36].)

---

[35] Por ello, «la necesidad de hacer locuaz el sufrimiento es condición de toda verdad» (*Negative Dialektik,* p. 29). Porque en este sufrimiento se muestra cómo «lo que es, es más de lo que es. Este plus [...] permanece, como lo que se le ha quitado, inmanente en él. Y en este sentido lo no idéntico sería la propia identidad de la cosa contra sus identificaciones» (ibíd., p. 164). «Los rasgos radicalmente individuales aún no disueltos en un hombre, son dos cosas a la vez: aquello que el sistema dominante no abarca totalmente y aún sobrevive felizmente en él, y las señales de la amputación que el sistema inflige a sus miembros» (*Dialektik der Aufklärung,* p. 216). En este sentido, la medida del conocimiento «es lo que a los sujetos les ocurre como sufrimiento. Porque, paralelamente a la nivelación teórica de esencia y apariencia, los cognoscentes pierden también subjetivamente, con la capacidad para el gozo y el sufrimiento, el poder de distinguir lo esencial de lo que no lo es, sin que se sepa ya qué es causa y qué consecuencia» (*Negative Dialektik,* p. 172). No se debe interpretar esto en el sentido de un recurso al empirismo moral. Precisamente toda la originalidad del planteamiento adorniano consiste en la insistente afirmación de que la felicidad tiene que ser *verdadera,* y no mera satisfacción de necesidades sistemáticamente inducidas. Dolor es posible, sólo porque en él se niega algo que es más que la inmediatez del sufrimiento. Desde esta esencia negada es el dolor siempre una consecuencia, y por tanto vía de acceso al conocimiento negativo de lo esencial ausente. No está esto lejos del concepto platónico de «eras».

[36] Toda la filosofía de Adorno es una radical denuncia del relativismo, tal y como se expresa, p. ej., en la pretensión de una total autodeterminación práctica del propio valor de la vida. Así, respecto de la pregunta por el sentido de esta vida, afirma cosas como la siguiente: «Casi con seguridad se asocia a esta pregunta la respuesta de que el sentido de la vida es aquel que le da el que pregunta. Tampoco el marxismo, que ha perdido su dignidad al hacerse credo oficial, como en el último Lukács, diría otra cosa distinta. La respuesta es falsa.

Frente a la facticidad del atropello histórico, y del dolor que produce, los frankfurtianos afirman la realidad de una utopía trascendente a la historia misma; pues entender el atropello en su negatividad, es ya denunciar la historia como falsa respecto de una verdad que la trasciende[37]. En la imposición de una racionalidad /108 identificante, la historia es lo que «no debe ser». Esto, qué duda cabe, es (tiende a ser) platonismo: afirmación de lo utópico, de lo ideal, como lo realmente real. Lo verdadero es lo que debe ser, aunque fácticamente no sea; mejor, *porque* fácticamente *no es*[38].

Por otra parte, esta afirmación a ultranza de la irreductibilidad de lo real a la sistematicidad identificante de sus relaciones, ¿qué es sino afirmar que lo real, en concreto el hombre, es siempre «más» que lo que en él es relacionalmente disponible, que «es» más que lo que de él se puede «tener»? ¿Y no invita esto a continuar diciendo que su realidad es un *«horistón»,* algo absoluto, separado, es decir, *«hypokéimenon»* y, por tanto, substancia? Negatividad del sistema relacional, fracaso en la absorción de lo real en él, es positividad de lo que, presentándose en las relaciones, no se fundamenta en ellas, es decir, no es relativo sino absoluto[39]. Esta positividad de lo irreductiblemente otro, como criterio de verdad de unas relaciones —cognoscitivas, p.

El concepto de sentido implica objetividad más allá de toda praxis (*jenseits allen Machens*)» (*Negative Dialektik,* p. 369). En este sentido Adorno señala los peligros que se guardan en el sospechoso antiautoritarismo bajo el que se disfraza el relativismo ilustrado, que es precisamente causa de todo lo contrario. «La destitución de lo que es desde sí mismo obligatorio, que es efecto de este principio antiautoritario, permite al sistema (*der Herrschaft*) decretar y manipular soberanamente todas las obligaciones que le parezcan convenientes» (*Dialektik der Aufklärung,* p. 84).

[37] Es éste el lugar de emergencia de una instancia utópica, la cual parte de la experiencia «de que el pensamiento que no se decapita desemboca en trascendencia, hacia la idea de un mundo en el que no sólo queda anulado todo el mal existente sino que queda redimido (*widerrufen*) aquel que pasó irremisiblemente (*unwiderruflich*)» (*Negative Dialektik,* p. 395). Así, es precisamente en la negatividad de la historia, en la imposibilidad de aceptarla como es, donde se hace verdad que «en los hombres y en las cosas no hay luz ninguna en la que no se refleje ia Trascendencia» (ibíd., p. 396).

[38] Cfr. *Negative Dialektik,* p. 66.

[39] Cfr. *Dialektik der Aufklärung,* p. 216: «En la independencia e incomparabilidad del individuo cristaliza la resistencia contra el ciego y opresivo poder de la totalidad irracional.»

ej.— que miden en ello su capacidad de representarlo, es lo propio del concepto aristotélico de substancia. Hacia él tiende, en mi opinión, la idea adorniana de una dialéctica negativa, su interpretación del anarquismo, en definitiva.

Y, sin embargo, Adorno se resiste a dar el paso desde la negación a la afirmación de lo negado en ella. Él no es claro en este punto, pero quizás se podría decir que insiste en permanecer en la negación de la negación, que él no quiere en ningún caso entender como afirmación. Su horror a la identidad le hace temer que la afirmación de lo que el sistema niega, que sería en último término revolución, supondría la sustitución de un absoluto por otro y, con ello, de una represión por otra[40]. Pensamiento que no /109 quiera él mismo ser represivo ha de limitarse a denunciar la negatividad del sistema, impidiendo que éste se afirme reflexivamente a través de la superación de alteridad que esta negatividad supone. Pero este pensamiento no afirma, sencillamente da palabras a la protesta; no comprende, muestra, más bien, la incomprensión de lo que ocurre, y termina, eso sí, en el anhelo de lo contrario: ¡Que donde duele no duela! ¡Que haya libertad donde reina la opresión! Este anhelo es *eros:* y también en esto hay platonismo[41].

---

[40] Cfr. *Negative Dialektik,* p. 171: «Esencia es lo que queda encubierto por la ley de la desencialización (*des Unwesens*)*;* poner en cuestión que la esencia exista, significaría ponerse del lado de la apariencia, de la ideología total, en la que se ha convertido la existencia.» Pero «esta ideológica desencialización (*Unwesen*) de la persona es criticable inmanentemente. Lo substancial, que es lo que, según esa ideología, proporciona su dignidad a la persona, no existe. Los hombres, sin excepción de ninguno, todavía no son ellos mismos. Se podría pensar con sentido su posibilidad bajo el concepto de mismidad, y esta posibilidad se sitúa polémicamente frente a la realidad de la substancia (*des Selbst*). Y por eso el término autoalienación (*Selbstentfremdung*) es insostenible. Pese a sus mejores días hegelianos y marxistas, o precisamente por ellos, la apologética se ha apoderado de él, dando a entender con tono paternal que el hombre ha caído de un ser en sí, en el que era desde siempre; mientras que no lo ha sido nunca. Y por eso no hay nada que esperar del recurso a sus *"arkhai"* que no sea su sumisión bajo la autoridad; que es precisamente lo que le es extraño» (ibíd., p. 274).

/109

[41] De hecho, la referencia que se ha hecho en la nota anterior, no debe hacernos olvidar que la actitud real —es importante no quedarse aquí en alardes retóricos— de Adorno hacia lo que, ciertamente con suficiente vaguedad, podríamos denominar el espíritu del platonismo, es altamente positiva. Y ello se puede mostrar con muchas otras citas. Cfr. p. ej., *Negative Dialektik,* p. 160:

La cuestión ahora es si, en su empeño por no afirmar, Adorno es o no capaz de salir del remolino omni-abarcante de la sistematicidad hegeliana. De un modo sorprendente en un estudioso de Hegel, como él lo es, Adorno parece a veces olvidar que el sistema hegeliano de la identidad absoluta resiste su absoluta contradicción, y por supuesto entonces su crítica; porque es en el fondo, es decir, en su fundamento, idéntico con ella. Que en la violencia contra lo otro se muestra la falsedad del sistema: esto estaría dispuesto a suscribirlo Hegel sin mayores apostillas[42]. La /110 realización del sistema es su falsedad, su disolución en la pluralidad de lo integrado en él. La reflexión sobre el sistema es entonces crítica de su carácter absoluto y reconstrucción hermenéutica de su génesis histórica. Sólo que sus piezas no son por ello reales más allá del sistema, sino simplemente sus mediaciones negativas, momentos de su contradictorio desarrollo. Sistema idéntico y pluralidad de lo distinto en él se fundamentan respectivamente en su mutua negación. Libertad es lo contrario de la opresión, pero nada más[43]. Al final, comprender el sistema es criticarlo, pero la crítica forma parte del sistema mismo y es inútil para su superación: lo único que podemos hacer con la historia es saber cómo funciona. Hegel toma conciencia de la irremisibi-lidad de la historia; y el pesimismo adorniano que se articula en una denuncia que renuncia a ser más que eso, corre el riesgo de hacerse lectura estoica, negativa en vez del optimismo hegeliano, de su filosofía dialéctica; pero una lectura, al fin y al cabo, coherente con ella. La protesta que se rinde en negatividad, que no afirma su propio sujeto, es expresión de un anarquismo teórico que es discrepancia, pero que no termina de ser resistencia, pues le falta el anclaje de una positividad ontológica en la que esa protesta pudiera articularse como fuerza. /111

«Dialéctica, como conciencia de la no identidad a través de la identidad, es un proceso no solamente progresivo, sino también retrógrado; y en esta medida la imagen del círculo es correcta para describirla. El desarrollo del concepto es también recurso (*Rückgriff*) y síntesis la determinación de la diferencia que se hundió y desapareció en el concepto; casi, como en Hölderlin, anamnesis de lo natural, que tuvo que desaparecer.» Se trata «de recordar la naturaleza como la original y mal interpretada por la ciencia dominante» (*Dialektik Aufklärung,* P-41).

[42] Cfr., p. ej., la crítica que hace Hegel del Terror revolucionario en la *Fenomenología del espíritu.*

[43] Cfr. *Negative Dialektik*, p. 262.

Capítulo IV

HERBERT MARCUSE

EROS Y RAZÓN DIALÉCTICA

1. La sociedad industrial avanzada

El nombre de Marcuse está unido para toda una generación a esa conmoción cultural que significó el «Mayo francés». Es el profeta de una crisis que afectó muy profundamente a la sociedad juvenil de los años sesenta y setenta. Pocas veces como entonces estuvo la filosofía tan cerca de una sensibilidad común, de una vivencia sentida universalmente, vitalmente, por toda una masa juvenil, ilusionada, dispuesta a transformar, al menos en sí misma, un mundo de valores que entendían como alienantes y acabados. Marcuse fue el guía intelectual de ese movimiento, asumiendo como filósofo un protagonismo que, por su alcance y por la unanimidad de la respuesta a sus análisis y sugerencias, encuentra difícil parangón en la historia de nuestra cultura.

No se trata solamente de que supiese conectar con muy profundas inquietudes latentes en el fondo de una sociedad en crisis; él supo dar forma a esas inquietudes, en parte importante por haber sido capaz de intuir diez años antes, en pleno apogeo indiscutido de la sociedad industrial avanzada, los gérmenes de esa crisis, larvados ya en el suelo de una profunda insatisfacción que esa sociedad producía y a la que, una vez captada, allí donde todavía no tenía voz, él supo dar forma inteligible. La suya fue la primera reflexión clarividente sobre algo que cuando se hizo obvio tenía ya la forma que Marcuse supo darle. En esto consiste su genialidad. Una genialidad que supera con mucho las posibles insuficiencias de sus análisis; porque toda discusión de su pensamiento llega ya tarde a un universal sentimiento de repulsa, verdadero en su raíz, del que como filósofo ya había tomado posesión y había colonizado intelectualmente. Cuando ahora, desde cualquier posición ideológica, criticamos la sociedad de consu-
/112 mo; cuando en editoriales de periódicos conservadores se denosta la agresividad sexual de nuestra cultura; cuando reivindicamos la primacía de las flores sobre el asfalto, del amor sobre

la violencia, del tiempo libre y del juego con los niños sobre el afán de ascender en la empresa; cuando, en definitiva, defendemos el valor de la vida como absoluto que no puede ser sacrificado al incremento de la productividad, todos sonamos marcusianos.

Bien mirado, ni siquiera es Marcuse especialmente original en lo que se refiere al diagnóstico de una sociedad enferma. Sus obras principales: *Razón y revolución*[1], *Eros y civilización*[2], *El hombre unidimensional*[3] *y Ensayo sobre la liberación*[4], se enmarcan en la continuidad de la Escuela de Frankfurt, en la que constituyen, tras la publicación por Horkheimer y Adorno de *Dialéctica de la Ilustración,* como una segunda generación que continúa el análisis ya iniciado por estos.

Marcuse no hace sino sumarse al diagnóstico: la razón occidental, que surge de la necesidad del hombre, de distanciarse primero de la naturaleza, y de dominarla después en servicio propio, se ha convertido en un órgano autosuficiente de dominación universal, del que, en tanto que forma parte de la naturaleza, no escapa a la postre el hombre mismo. La razón subjetivista se ha convertido en un sistema de objetivación universal que no entiende sino lo que puede ser integrado funcionalmente en un aparato total que sólo persigue el infinito incremento de su eficacia. Ese aparato es la sociedad industrial avanzada.

Con este diagnóstico la Escuela de Frankfurt pretende dar una respuesta a la original inquietud de la que parte su reflexión en la Alemania de entreguerras. Al fin de la Primera Guerra Mundial, /113 cuando tras la derrota en los frentes, según la teoría

---

[1] *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, 2ª ed., Routledge & Kegan Paul, London (trad. española de Julieta Fombona: Razón y Revolución; Hegel y el surgimiento de la filosofía social, Alianza, Madrid, 1986).

[2] *Eros and. Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud,* Beacon Press. Boston, 1966 (trad. española de Juan García Ponce: *Eros y civilización,* Ariel, Barcelona, 1984).

[3] *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of Advanced Industrial Societ*y, 2.' ed., Beacon Press, Boston, 1991 (edición española: El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada, Ariel, Barcelona, 1987).

[4] *An Essay on Liberation,* Beacon Press: Boston, 1969 (trad. española de Juan García Ponce: *Un ensayo sobre la liberación,* Joaquín Mortiz, México, 1986).

marxista y leninista clásicas, se daban todas las condiciones histórico-mate-riales para el triunfo en Alemania de una revolución proletaria, la decidida intervención de un reducido grupo de militares y «gente de orden» fue suficiente para abortar el movimiento espartaquista e instaurar, frente a los incipientes soviets, la República de Weimar. Sencillamente el proletariado no había asumido su responsabilidad revolucionaria, allí donde todas las condiciones objetivas estaban a su favor. La Revolución había fracasado por falta de sujeto revolucionario.

La cuestión que se plantea es cómo el Estado burgués ha conseguido integrar en su funcionamiento productivo, es decir, al servicio de su propio aparato de dominio, aquellas fuerzas cuyo potencial antagonista genera el mismo sistema, pero que ese sistema se ve capaz de integrar anulando en ellas ese impulso de liberación. De este modo, y en contra de las predicciones marxistas, el sistema de explotación, conjurado el peligro de la violencia revolucionaria, puede proceder a su desarme represivo y mantener su ropaje de democracia formal[5]. El terrorismo reaccionario se hace innecesario allí donde los explotados pacíficamente se someten al sistema que consagra su alienación.

La experiencia de la ulterior historia de Europa, dramáticamente imbricada con sus propias biografías, fue para los frankfurtianos la confirmación fáctica de sus análisis. En la forma de fascismo, la burguesía ratifica su vocación totalitaria apenas sin violencia y con el apoyo, más o menos explícito, de las masas trabajadoras. Pero fue su experiencia en el exilio, lo que proporcionaría la última luz sobre el porqué de esta triste situación. En los Estados Unidos los pensadores emigrados de la Escuela de Frankfurt encontraron el ejemplo perfecto de cómo un sistema de producción alienante podía alcanzar su culminación en un totali- /114 tarismo que no necesitaba suprimir sufragios ni derechos

---

[5] Cfr. *Eros and Civilization,* p. xv: «La misma efectividad y alcance de la introyección democrática han suprimido al sujeto histórico, al agente de la revolución: los hombres libres no necesitan liberación, y los oprimidos no son suficientemente fuertes para liberarse a sí mismos. Estas condiciones redefinen el concepto de Utopía: ta liberación es la más realista y concreta de todas las posibilidades históricas, y a] mismo tiempo es la que se ve más racional *y* efectivamente reprimida: la posibilidad más abstracta y remota. Ninguna filosofía, ninguna teoría es capaz de deshacer la introyección democrática de los amos dentro de sus súbditos.»

formales, sino que era capaz de dominar a los explotados, no *en contra* de, sino precisamente *mediante* sus propios deseos. Más de un siglo después del famoso libro de Tocqueville, la «democracia en América» se veía ahora denunciada como un sutil totalitarismo en el que la alienación de los productores en el sistema productivo se había radicalizado hasta el extremo de que los impulsos que el sistema precisaba para su constante reproducción, no se imponían violentamente a los individuos que en ese sistema se integran como piezas, sino que surgían de ellos mismos «voluntariamente»[6]. La alienación ya no tenía solamente la forma de expropiación que describiera Marx: alcanzaba a la misma raíz en la que los sujetos, al querer ser sí mismos, realizarse, ser felices, sólo querían ya lo que el sistema necesitaba para perpetuarse[7].

El análisis frankfurtiano se ha hecho moneda común, tópico de análisis; aun cuando la denuncia haya sido fagocitada por el propio sistema. Ya ni siquiera nos salva la conciencia de que nuestro afán de electrodomésticos, de obtener el reconocimiento de la empresa, de lucir mujeres u hombres de portada de revista, interiorizan, en la forma de deseo de ser feliz, lo que propiamente no son sino exigencias de automantenimiento del sistema productivo. Hasta cuando queremos evadirnos, no se nos ocurre otro sitio que el que vemos en los escaparates de las agencias de viaje; y así nos evadimos mientras damos beneficios a la industria del ocio. De este modo, la libertad ha quedado radicalmente adulterada, y lo que se desea ya nada tiene que ver con lo que uno es, sino con lo que la producción necesita. Esta corrupción hace de la libertad, de los deseos, el gran medio de la definitiva alienación; y la satisfacción de esos deseos algo que

---

[6] Cfr. *One-Dimensional Man,* p. xlii: «Nuestra sociedad se distingue por conquistar la fuerzas sociales centrífugas más bien con la Tecnología que con el Terror, sobre la doble base de una abrumadora eficiencia y de un creciente nivel de vida.»

[7] Cfr. ibíd., p. xivii: «En esta sociedad, el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en la medida en que determina no sólo las necesarias ocupaciones, habilidades y actitudes sociales, sino también las aspiraciones y necesidades individuales. De este modo suprime la oposición entre la existencia pública y privada, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas nuevas, más efectivas y agradables, de control y cohesión sociales.»

el sistema pro- /115 ductivo fácilmente logra, ya que en esa (pseudo) satisfacción se cumple el fin del sistema mismo: su indefinido mantenimiento.

Horkheimer y Adorno pusieron de manifiesto cómo este desarrollo corre paralelo (dejemos de lado la cuestión de qué proceso vaya antes o después) a la emergencia de una idea funcionalista de razón, en la que se reproduce a nivel filosófico la misma mecánica de dominio. La razón es el órgano con el que el sujeto aprehende el mundo, lo objetiva, bajo el prisma de su auto-mantenimiento. Comprender algo es captarlo como posible medio de autoafirmación, como lo que es «útil» y «sirve». Es el proyecto de una omnímoda voluntad de poder lo que nos hace ver las cosas «en función» de ese proyecto. Así, las cosas adquieren el «sentido» que les corresponde como medios de ese proyecto. El mecanismo se convierte en paradigma de lo racional.

De este modo, la razón se pone al servicio de una dinámica de dominio; porque «racional» es el sentido que todo adquiere en función de esa otra cosa a la que sirve. Es racional levantarse muy temprano, *para* ir a trabajar, *para* que la fábrica funcione bien, *para* que produzca muchos coches y la empresa obtenga muchos beneficios, *para* que los reinvierta y así fabrique más coches, *para* que la gente los compre y pueda ir a muchos sitios con ellos; aunque al final de todo ese proceso racional, el trabajador esté, tan agotado que ya no utilice ese coche hasta el lunes, donde irá con él a una lejana fábrica a seguir produciendo más coches. En definitiva, el último «para qué» se ha cerrado reflexivamente en sí mismo, y los coches no sirvan más que para producir más coches. El hombre, que debería romper ese círculo de funcionalidad como un fin que trasciende toda utilidad en una vida que ya no sirve para nada, es decir, que es fin en sí misma, queda, por el contrario, mediatizado en el proceso como una pieza más de esa infinita mediatización. En todas esas referencias operativas, la racionalidad constituye un campo en el que el hombre, que precisamente debía surgir de ellas como señor del mundo, se pierde y se ve reducido a medio por el que el sistema que debía liberarle se convierte en señor absoluto al que sirve. De este modo, la razón se hace último garante de la explotación, de la absoluta desindividualización. Lo que cada cual aún guarda para sí como residuo de una humanidad que pretenda tener sentido independiente, se sitúa más allá de la auto-reproducción del

sistema, y al margen de lo que todos podemos entender. Que el hombre pretenda ser señor, vivir para sí, jugar, hacer cosas que no sirven para /116 nada —jugar con sus hijos, hacer el amor, cuidar un jardín— se ha hecho sencillamente irracional.

2. La razón revolucionaria

Hasta aquí he pretendido describir a grandes rasgos ciertas tesis comunes a la Escuela de Frankfurt, que enmarcan la preocupación filosófica de Marcuse. Es hora de ir acentuando los rasgos diferenciales y aquellas tendencias por las que él no es un mero epígono.

Y estos rasgos diferenciales tienen que ver con algo que desde *Razón y revolución* va a ser en Marcuse, frente a sus antecedentes frankfurtianos, un rasgo de optimismo en su filosofía que le lleva a ver en la cultura de la sociedad industrial avanzada una perversión de los ideales ilustrados (reversible, por tanto), y no un consecuente desarrollo de la idea moderna de razón que ya fuera en su origen una «lógica de dominio».

Y esto, repito, lo distingue de Horkheimer y Adorno. Éstos amplían su crítica, de raíz marxista, al sistema productivo capitalista, a una más radical crítica del subjetivismo moderno —desde Descartes—, que entiende el Yo como negación de la naturaleza y la idea moderna de razón como trasunto lógico del control dominante que ese sujeto extiende sobre el mundo.

Por el contrario, Marcuse considera que la filosofía crítica de Marx y de los propios frankfurtianos es el coherente desarrollo de una idea moderna de razón que, lejos de ser la afirmación de un sistema explotador, consiste en la denuncia constante de lo dado. Los filósofos ilustrados apuntaban, no hacia una ciencia bien ordenada, sino a una práctica social y política; y seguían siendo racionalistas en el sentido genuino de que confrontaban toda praxis humana con la medida de una verdad trascendente al orden social dado, que no existía como un hecho, sino como una meta. La «verdad» que ellos veían, una sociedad en la que los individuos pudieran ejercer sus aptitudes y satisfacer sus necesidades, no se derivaba de ningún hecho o hechos, sino que resultaba del análisis filosófico de una situación histórica que les mostraba un sistema social y político opresivo. La Ilustración afir-

maba que la razón podía gobernar el mundo y los hombres podían cambiar sus obsoletas formas de vida si actuaban de acuerdo con su liberado conocimiento y con sus capacidades[8].

/117

La idea de razón que aquí está en juego, implica substancialmente la puesta en cuestión del orden histórico. Por ello no es casualidad que el racionalismo ilustrado desembocase en la subversión del orden establecido. Una sociedad que en la práctica cerrase al hombre el camino hacia el desarrollo histórico de sus posibilidades; una sociedad que no evolucionase para hacerse el marco adecuado de ese desarrollo, es una sociedad que no puede permitirse el libre juego de la razón; y si lo hace no tardarán en mostrarse las consecuencias revolucionarias de ese juego. La Revolución francesa es así la consecuencia histórica de la Ilustración; y esta Ilustración un peligro que el despotismo no pudo conjurar.

> El hombre es un ser pensante. Su razón le hace capaz de reconocer sus propias potencialidades y las de su mundo. Y así no está a merced de los hechos que le rodean, sino que puede someterlos a la superior medida (*standard*) de la razón. Si sigue su guía alcanzará ciertos conceptos en los que la razón se muestra como antagonista frente a la situación dada. Verá entonces que la historia es una constante lucha por la libertad; que la individualidad del hombre requiere que posea propiedad como el medio de su realización, y que todos los hombres tengan igual derecho al desarrollo de sus facultades humanas. Sin embargo, de hecho, prevalecen la servidumbre y la desigualdad; la mayoría de los hombres carecen de toda libertad y se ven privados de todo trazo de propiedad. En consecuencia, esa «irracional» realidad tiene que transformarse hasta que alcance su conformidad con la razón. El orden social existente tiene que ser reorganizado, el absolutismo y los restos de absolutismo deben ser abolidos, ha de ser establecida la libre competencia, todos tienen que ser iguales ante la ley. etc.[9]

En definitiva, «la Revolución francesa enunciaba el definitivo poder de la razón sobre la realidad»[10]. Lo que no se ajusta con

---

[8] *Reason and Revolution,* 2.ª ed., London, 1955, p. 342. Las citas son traducciones mías del original al que se hace referencia.

[9] *Reason and Revolution*, p. 6.

[10] Ibídem.

ella, lo que en el orden social cierra el paso a su evolución histórica, no debe ser reconocido como real, debe ser «des-realizado», destruido, subvertido. Esto, y no otra cosa, es la exigencia de una razón que necesariamente es antagonista frente a sus límites fácticos, es decir, de una razón que es necesariamente revolucionaria. «Lo que el hombre piensa que es verdadero, correcto y bueno, debe ser realizado en la organización actual de su vida individual y social»[11]. Y ello no según criterios particulares, que /118 dependiesen igualmente de circunstancias históricas y fuesen al final indiscernibles del capricho. El pensamiento humano puede pretender gobernar la realidad, «sólo si posee conceptos y principios que denoten condiciones y normas universalmente válidas»[12]. Sólo entonces tiene «razón», y esa razón debe convertirse en la fuerza que modele la historia.

Esta concepción de la razón tiene, según Marcuse, una larga tradición. Sin embargo, él atribuye a Hegel el mérito de haber dado forma filosófica a esta concepción que políticamente se desarrolla en la Revolución francesa. La dialéctica hegeliana es la adecuada expresión de esta razón revolucionaria. Se trata de una razón que constata la contradicción existente entre lo real y sus potencialidades por realizar, de forma tal que en la medida en que esta contradicción exista, la realidad no puede ser reconocida como tal[13]. En todo caso, esa realidad no es un hecho bruto, sino un proceso en el que se da una tensión entre lo que es y lo que debe ser, entre lo que se resiste a la marcha de la historia y la historia misma que se abre paso hacia una plenitud potencial que trasciende todos los hechos que la niegan. Así, «el mundo histórico no [es] una cadena de actos y acontecimientos sino una lucha incesante por adaptar el mundo a las crecientes potencialidades de la humanidad»[14]. La historia es el proceso de realización de la razón; en ese proceso la misma realidad se va conformando, racionalmente y como tal realidad, en la superación de los hechos en los que esa racionalidad, que es apertura

---

[11] Ibíd., pp. 6 s.

[12] Ibíd.

[13] Cfr. ibíd., p. 11: «Mientras haya una escisión entre lo real y lo potencial, es preciso actuar sobre lo primero y cambiarlo hasta que esté en línea con la razón. Mientras no esté conformada por la razón, no es en absoluto una realidad, en el sentido estricto del término.»

[14] Ibíd., p. 10.

a las potencialidades históricas, a las posibilidades de consumación de la vida humana, se ve constreñida. De este modo, la razón, dialécticamente entendida, es una fuerza antagónica, una denuncia de lo dado y una reivindicación de lo mejor por venir[15]. De ahí la tendencia subversiva, incluso destructiva de la razón[16]. Pero esa des- /119 trucción es liberación de lo que en las cosas está reprimido como potencialidad por realizar; no se niega sino lo que niega y restringe lo real.

> La filosofía de Hegel es, ciertamente, como la calificó la subsiguiente reacción, una filosofía negativa. Está originalmente motivada por la convicción de que los hechos dados que se presentan al sentido común como el índice positivo de la verdad, son en realidad negación de la verdad, de modo que la verdad solo se puede establecer mediante su destrucción. La fuerza motriz del método dialéctico se asienta en esta convicción crítica[17].

3. La bidimensionalidad dialéctica

Ya en su obra de 1941, *Razón y revolución,* señala Marcuse cómo en el curso posterior de la historia de Occidente, esta dimensión negativa de la razón se vio traicionada, muy especialmente en el desarrollo de las ciencias sociales, por un pensamiento «positivo» que amputaba a la razón esa dimensión de trascendencia que justificaba su potencial antagónico. Describe así el nacimiento de lo que más tarde denominaría la «unidimensionalidad» de la razón, como signo distintivo de nuestra cultura contemporánea. Pero se trata entonces de una razón y de una

---

[15] Cfr. ibíd. p. 11: «El concepto hegeliano de razón tiene así un carácter distintivamente crítico y polémico. Se opone a toda fácil aceptación de una situación dada. Deniega la hegemonía a toda prevalente forma de existencia.»

[16] Cfr. ibíd., p. 26: «La realización de la razón no es un hecho sino una tarea. La forma en la que aparecen los objetos inmediatamente no es todavía su forma verdadera. Lo que simplemente se da es primariamente negativo, distinto de sus potencialidades. Se hace verdadero sólo en el proceso de superación de esa negatividad; de modo que el nacimiento de la verdad requiere la muerte de la situación dada. El optimismo de Hegel se basa sobre la concepción destructiva de lo dado. El disolvente movimiento de la razón se apodera de todas las formas, y las cancela y altera hasta que son adecuadas a su concepto.»

[17] Ibíd., p. 26 s.

ciencia pervertidas, que renuncian a desenmascarar la insuficiencia de lo dado respecto de lo que debe llegar a ser real, y se convierten en simple reflejo del *statu quo.* Por el contrario, la verdadera razón es bidimensional, más allá de los hechos ella trata de lo que «tiene que» llegar a ser, como un ámbito abstracto que trasciende esos hechos y permite juzgarlos según se adecúen o no a lo que racionalmente *es,* es decir, según sean o no *verdaderos.*

Cuando Marcuse atribuye esta concepción crítica de la razón a Hegel, no cabe duda de que esta atribución es correcta; muy especialmente si consideramos que la dialéctica hegeliana, allí don- /120 de se entiende como negación de la negación, se entiende también a sí misma como consumación del mismo afán de libertad que dio lugar a la Revolución Francesa. En ese contexto histórico es en el que se mueve Hegel, y Marcuse no hace sino señalar una obviedad. Sin embargo, creo que malentenderíamos a Mar-cuse si dedujésemos que la idea de razón expuesta es exclusiva de Hegel, invención suya, y no algo que Hegel recogiese, interpretando en un contexto histórico revolucionario una mucho más amplia y antigua tradición que se remonta a las fuentes del pensamiento clásico.

Marcuse pone de relieve en Hegel una idea de razón cuya clave está en la tensión negativa entre un orden fáctico y un orden conceptual; pero esta tensión es relevante precisamente porque en este orden conceptual se pone de manifiesto, frente a la inmediatez de los hechos, la *verdad* de ese orden fáctico. Esta tensión la describe Hegel, pero a ningún observador con sentido histórico se le puede escapar la paternidad platónica de lo que igualmente podríamos describir como la tensión negativa que se da entre el mundo del devenir y el orden ideal. Esta más amplia contextualización histórica de la bidimensionaldad crítica, se pone de manifiesto en *El hombre unidimensional.* En esta obra, publicada en 1964, Marcuse opone al pensamiento positivista y operacional propio de nuestra cultura, una más amplia concepción de la razón, de raíces clásicas, que el funcionalismo contemporáneo traiciona. Veamos en qué términos tan platónicos se expresa Marcuse:

«Concepto» designa la representación mental de algo que se entiende y se comprende, conocido como resultado de un proceso de reflexión. A veces esto puede ser un objeto de la práctica

diaria, o una situación, una sociedad, una novela. En cualquier caso, si se les comprende (*begriffen, auf ihren Begriff gebracht*), se convierten en objetos del pensamiento, y en cuanto tales, su contenido y significado son idénticos con y, sin embargo diferentes de, los objetos reales de la experiencia inmediata. «Idénticos» en la medida en que el concepto se refiere a la misma cosa; «diferentes» en cuanto el concepto es el resultado de una reflexión que ha entendido la cosa en el contexto (a la luz) de otras cosas que no aparecían en la experiencia inmediata, y que «explican» la cosa (mediación).— Si el concepto nunca se refiere a una cosa particular concreta, si es siempre abstracto y general, es porque comprende más que, y algo distinto a, otra cosa particular, es decir, cierta condición o relación universal que es esencial para la cosa particular y que determina la forma en que aparece como un objeto concreto de experiencia. Si el concepto de algo concreto es el producto de una clasificación mental, organización, y abs- /121 tracción, estos procesos mentales conducen a la comprensión sólo en la medida en que reconstituyen la cosa particular en su condición y relación universal, trascendiendo así su inmediata apariencia hacia su realidad[18].

Nos encontramos aquí con la reconstrucción, en el contexto de una filosofía crítica, del *«horismós»* platónico. El pensamiento es abstracto porque trasciende la realidad inmediata hacia un ámbito de *verdadero* ser, respecto del cual esa realidad es deficitaria, a saber, deficitaria de *su* propia realidad. Las cosas *son* en sí mismas, conceptual mente, diferentes de como *de hecho* son. Dicho de otra forma, para el pensamiento conceptual se pone de manifiesto el carácter negativo de la facticidad inmediata: las cosas *no son* (en verdad) como *de hecho* son, es decir, como aparecen. «De ahí la tensión, la discrepancia, el conflicto entre el concepto y el hecho inmediato, es decir, la cosa concreta; entre la palabra que se refiere al mundo, y la que se refiere a la cosa; de ahí la idea de la "realidad de lo universal"»[19]. La clave del idealismo platónico está en entender que este antagonismo entre el concepto y la realidad inmediata no es externo a la realidad, sino reflejo en el pensamiento de un antagonismo en el seno de la realidad misma. Así, «la filosofía se mueve en un universo que

---

[18] *One-Dimensional Man*, pp. 105 s.
[19] Ibíd., p. 106.

está roto en sí mismo, bidimensional. Apariencia y realidad, falsedad y verdad, son condiciones ontológicas»[20]. De este modo, cuando afirma que «la filosofía surge de la dialéctica», y que «su universo de discurso responde a los hechos de una realidad antagonista»[21], Marcuse no hace sino una lectura, en el contexto hegeliano en que se mueve, de la gran tradición metafísica del pensamiento griego.

Igualmente son obligadas las referencias a Aristóteles. Porque ese concepto debe ser entendido como sujeto, como «hypokéimenon», como aquello que subyace a todas sus relaciones sin identificarse con ninguna de ellas. Esto es importante, porque implica que la realidad trasciende los hechos de otra forma, en tanto que aquellas constelaciones fácticas que aparecen como predicados en las descripciones de la realidad, no agotan el ser del su- /122 jeto, que es siempre más de lo que *de hecho* es, que guarda en sí una riqueza ontológica que es antagónica respecto de esa situación fáctica, respecto de todo *statu quo.* Es decir, más allá de los hechos, más allá de las relaciones funcionales en las que pueda aparecer en un contexto dado, más allá de aquello para lo que aquí y ahora sirve, y *contra* todo ello, la realidad es «substancia»[22]. Pero esta substancia no es un punto subjetivo, mero término, vacío en sí mismo de las posibles referencias funcionales en el orden fáctico. Antes bien, esa substancia es el ámbito de la realidad conceptual. El «hombre» como idea, es abstracto en el sentido de que no se identifica con ninguna situación en la que esa idealidad está negada y disminuida. Pero

---

[20] Ibíd., p. 125.

[21] Ibíd.

[22] Cfr. pp. 95 s.: «Según esta filosofía, el sujeto gramatical de una proposición es en primer lugar una "substancia", y sigue siendo tal en los diferentes estados, funciones y cualidades que la proposición predica del sujeto. Está activa o pasivamente relacionado con sus predicados, pero se mantiene diferente de ellos. Si no es un nombre propio, el sujeto es más que un substantivo: designa el *concepto* de una cosa, un universal que la proposición define en una estado o función particulares. El sujeto gramatical porta así un significado *que excede* al que expresa la proposición.— En palabras de Wilhelm von Humboldt: el substantivo como sujeto gramatical designa algo que "puede entrar en ciertas relaciones", pero que no es idéntico con esas relaciones. Además, sigue siendo lo que es en y "contra" esas relaciones; es su núcleo "universal" y substantivo. La síntesis proposicional enlaza la acción (o estado) con el sujeto, de manera tal que el sujeto se designa como actor (o portador), y se distingue así del estado o función en que casualmente se encuentra.»

esa idealidad abstracta es precisamente lo que frente a los hechos concretos constituye una reserva subjetiva, individualmente real, que denuncia como falsa, como injusta, la situación fáctica que no se ajuste con ella. La humanidad es algo que Sócrates *es,* frente a lo que los hechos pretenden hacer de él. Y así es libre, p. ej., precisamente allí donde injustamente, en desajuste respecto de su verdadera realidad, está en la cárcel.

Juzgados a la luz de su esencia e idea, los hombres y las cosas existen como distintos de lo que son; consecuentemente, el pensamiento contradice aquello que es [dado], opone su verdad a la de la realidad dada. La verdad a la que el pensamiento apunta es la Idea. Como tal es, en términos de la realidad dada, «mera» Idea, «mera» esencia, es decir, potencialidad[23]. /123

En efecto, la idea aristotélica de potencialidad pone de manifiesto el carácter contradictorio de una realidad que en su carácter fáctico se niega a sí misma. No se trata aquí de una mera posibilidad, sino de que lo que Sócrates en verdad es, no es (todavía) de hecho. La potencialidad es la negatividad de lo fáctico respecto de su verdadero ser. Pero esa negatividad es más fuerte como afirmación que la positividad de la negación de hecho. De ahí su carácter de exigencia.

> La potencialidad esencial no es como las muchas posibilidades que están contenidas en el universo dado del discurso y de la acción; la potencialidad esencial es de un orden muy diferente. Su realización implica subversión del orden establecido, porque pensar en conformidad con la verdad es el compromiso de existir conforme a la verdad. De este modo, el carácter subversivo de la verdad añade al pensamiento una cualidad *imperativa.* La lógica se centra en juicios que son, como proposiciones demostrativas, imperativos: el predicado «es», implica un *«debe»*[24].

La verdad no es entonces inocua, es siempre una reivindicación, la exigencia de un ideal que es tanto más verdadero cuanto que está negado en los hechos. Y entonces esa verdad es una denuncia de los hechos y una exigencia de su transformación. Que Sócrates es hombre, y que el hombre es libre, son verdades abstractas; pero esa abstracción, lejos de desentenderse de la

---

[23] Ibíd., p. 132.
[24] Ibíd.

historia, es resistencia ante lo concreto, ante el hecho de que Sócrates esté en la cárcel, es exigencia concreta de su liberación.

La lógica que aquí está en juego, no es entonces meramente descriptiva, en el sentido de expresar la adecuación a una situación dada. En este sentido, la lógica desarrollada por el pensamiento clásico, no llegó a ser consciente del carácter dialéctico de sus contenidos, que se esconde más que se manifiesta en la forma «S es P». Igualmente su idea de adecuación es ambigua, ya que oculta que la verdad es la adecuación del discurso a una realidad ideal, a la que precisamente *no* se adecúa la situación dada. Por eso, frente a esa situación, toda verdadera descripción es antagónica[25]. Marcuse tiene que recurrir a Hegel para poner de /124 manifiesto este carácter dialéctico de la verdad ideal; pero en esta interpretación dialéctica del pensamiento clásico, Hegel y con él toda la dialéctica, incluyendo a Marx, se ven a su vez reinterpretados en una sorprendente proximidad al pensamiento clásico; porque toda conciencia revolucionaria, todo pensamiento crítico, necesita el anclaje de una reflexión que dé más peso ontológico al ideal desde el que la historia se critica

---

[25] Cfr. p. 132 s.: «En la lógica clásica, el juicio que constituía el núcleo original del pensamiento dialéctico, se formalizaba en la forma proposicional "S es P". Pero esta forma disimula más que revela la proposición dialéctica básica que declara al carácter negativo de la realidad empírica [...].— Este estilo contradictorio, bidimensional, de pensamiento, es la forma interior, no sólo de la lógica dialéctica, sino de toda filosofía que se las ve con la realidad. Las proposiciones que definen la realidad, afirman como verdadero algo que (inmediatamente) *no* es cierto; y así contradicen lo que ocurre y niegan su verdad. El juicio afirmativo contiene una negación que desaparece en la forma proposicional (S es P). Por ejemplo, "virtud es conocimiento"; "justicia es el estado en el que cada cual cumple la función que mejor le compete por naturaleza"; "lo perfectamente real es lo perfectamente cognoscible"; *"verum est id, quod est";* "el hombre es libre»; «el Estado es la realidad de la Razón».— Si estas proposiciones han de ser verdaderas, entonces la copula verbal «es» declara un «debe», un desiderátum. Juzga condiciones en las que virtud *no* es conocimiento, en las que los hombres *no* hacen funciones para las que su naturaleza mejor les dota, en las que *no* son libres, etc. Es decir, la forma categórica S-p declara que (S) *no* es (S); se define a (S) como otro que sí mismo. La verificación de la proposición supone un *proceso* de hecho a la vez que pensado: (S) tiene que *llegar a ser* lo que es. El juicio categórico se convierte así en un *imperativo* categórico; no declara un hecho, sino la necesidad de que ocurra (*the necessity to bring about a fact*). Por ejemplo, tendría que ser leído del siguiente modo: el hombre *no es* (de hecho) libre, pero *debe serlo,* porque es libre a los ojos de Dios, por naturaleza, etc.».

que a la situación histórica concreta. Y así cuando Marcuse afirma que «el pensamiento dialéctico entiende la tensión crítica entre "es" y "debe", en primer lugar como una condición ontológica que pertenece a la estructura del ser mismo»[26], está reposicionando ese pensamiento dialéctico en el contexto de una esencial continuidad con la filosofía clásica del ser.

Ciertamente, en su carácter subversivo el pensamiento tiene una vocación eminentemente práctica, que procede precisamente de su bidimensionalidad. La abstracción no desvincula al pensamiento de su dimensión empírica, porque el ámbito abstracto, la segunda dimensión, trasciende lo empírico constatando en ello un déficit, algo no dado *en la historia,* y por tanto la idealidad desde la que se hace la crítica tiene la forma de una potencialidad *histórica.*

> Las dos dimensiones son una antagonista de la otra; la realidad participa de ambas, y los conceptos dialécticos desarrollan las contradiccio- /125 nes reales. En su propio desarrollo, el pensamiento dialéctico llegó a comprender el carácter histórico de las contradicciones, y el proceso de su mediación como proceso histórico. Así, la «otra» dimensión del pensamiento se presentó como una dimensión *histórica:* la potencialidad como posibilidad histórica, su realización como acontecimiento histórico[27].

El pensamiento abstracto abre una nueva dimensión de trascendencia ideal, sólo para volver de nuevo sobre la dimensión empírica en la forma de crítica, de subversión, de reivindicación, en definitiva, de acción revolucionaria, que lleva a su cumplimiento las posibilidades de la historia en la superación de las contradicciones que en ella se encierran[28]. De este modo, la bidimensionalidad dialéctica del concepto se da en una unidad indisoluble de éste con la historia[29]. Marcuse es en este punto algo

---

[26] Ibíd., p. 133.

[27] Ibíd., p. 97,

[28] Cfr. p. 106.

[29] Cfr. pp. 141 s.: «Cuando el contenido histórico penetra en el concepto dialéctico y determina metodológicamente su desarrollo y función, el pensamiento dialéctico alcanza la concreción que liga la estructura del pensamiento con la de la realidad. La tensión ontológica entre esencia y apariencia, entre "es" y "debe", se convierte en una tensión histórica, y la "negatividad interior" del mundo objetivo (*object-world*) se entiende como tarea del sujeto histórico, como el hombre en lucha con la naturaleza y la sociedad. La Razón se convierte en Razón histórica. Contradice el orden establecido de hombres y cosas en pro

confuso. A veces da la impresión de que los hechos históricos se comprenden y son pensados en su referencia a la totalidad de la historia, gracias a la cual «los conceptos cognitivos trascienden todo contexto operacional, pero su trascendencia es empírica, porque hace a los hechos cognoscibles como lo que realmente son»[30]. Pero esta «totalidad de la historia» no es la mera suma aditiva de todos los hechos históricos, sino que ha de ser entendida como la totalización lograda de todas las tendencias cumplidas en la historia, se trata pues de una totalidad ideal. Es cierto que no podemos cosificar los ideales, en el sentido de un pseudo-platonismo «realista» que vuelve a reintroducir las ideas en la historia como «entidades» a las que forzadamente tiene que ajustarse la realidad[31]. Más bien, el pensamiento tiene que hacerse /126 histórico desde fuera de la historia misma para cambiar las condiciones de ésta.

> El pensamiento no tiene poder para provocar tal cambio a no ser que se trascienda a sí mismo convirtiéndose en práctica; y la misma disociación de la práctica material, en la que tiene su origen la filosofía, le da al pensamiento filosófico su cualidad abstracta e ideológica. En virtud de esta disociación, el pensamiento filosófico crítico es necesariamente trascendente y abstracto. La filosofía comparte este carácter abstracto con todo pensamiento auténtico, porque nadie piensa realmente si no abstrae de aquello que es dado, si no relaciona los hechos con los factores que los causan, si no deshace —en su mente— los hechos. La abstracción es la vida misma del pensamiento, el signo de su autenticidad[32].

Es en definitiva la verdad, que es siempre teórica, la que al hacerse práctica transforma y salva la realidad:

> En la medida en que la lucha por la verdad «salva» la realidad de la destrucción, la verdad compromete la existencia humana. Ella constituye el proyecto esencialmente humano. Si el hombre ha aprendido a ver y conocer lo que realmente *es,* actuará en conformidad

---

de fuerzas sociales existentes que revelan el carácter irracional de ese orden; porque "racional" es un modo de pensamiento y acción que actúa para reducir la ignorancia, la destrucción, la brutalidad y la opresión.»

[30] Ibíd. p. 106.

[31] Cfr. ibíd., pp. 106 s.

[32] Ibíd., p. 134.

> con la verdad. La epistemología es en sí misma ética, y la ética es epistemología[33].

* * *

Estamos verdaderamente lejos de la fobia anti-teorética de Marx frente a Hegel y en general frente a toda la tradición filosófica, que le llevó a tachar la filosofía en bloque como un falso saber, cuya función nada tenía que ver con la verdad sino con el encubrimiento de las relaciones de explotación, que sólo podían ser descubiertas desde el compromiso militante con la lucha del proletariado por su liberación. Esto es lo que Marx denomina la función ideológica de la filosofía, función que alcanza a todo tipo de saberes, desde la ciencia a las artes, que no estén inmediatamente comprometidos con esa lucha revolucionaria.

Frente al marxismo de estricta observancia, Marcuse es aquí muy radicalmente revisionista, en un intento de recuperar el valor antropológico, e incluso subversivo, de la gran tradición occidental, frente a la unidimensionalización del pensamiento propia del positivismo funcionalista. Y así atribuye a la filosofía una /127 misión de terapia social, *incluso allí* donde reconoce su carácter ideológico:

> La filosofía se acerca a esta meta en la medida en que libera al pensamiento de su esclavización por el universo establecido del discurso y la acción, poniendo de manifiesto la negatividad del *Establishment,* y proyecta alternativas frente a él. Sin duda, la filosofía contradice y proyecta sólo como pensamiento. Es ideología, y este carácter ideológico es el destino mismo de la filosofía, que ningún cientificismo ni positivismo puede superar. Sin embargo, su esfuerzo ideológico puede ser verdaderamente terapéutico, para mostrar la realidad tal como es, y mostrar lo que esta realidad impide que sea[34].

Y esta positiva valoración de la filosofía «teorética», se extiende a todos aquellos productos de nuestra tradición cultural en los que se pone de manifiesto la esencial bidimensionalidad del pensamiento. Porque en el carácter idealista de esta cultura se mantenía abierta esa dimensión de las esperanzas defraudadas por la historia, el depósito de lo que todavía, frente a esa

---

[33] Ibíd., p. 125.
[34] Ibíd., p. 199.

historia, podría ser[35]. Una muy especial función le compete, en este sentido, al lenguaje poético, incluso en su más «romántica» abstracción.

Creando y moviéndose en un medio que presenta lo ausente, el lenguaje poético es un lenguaje cognitivo; pero de un conocimiento que subvierte lo positivo. En su función cognitiva, la poesía realiza la gran tarea del pensamiento: «el trabajo que hace vivir en nosotros aquello que no existe»[36]. /128

«El arte contiene la racionalidad de la negación», y es así expresión de lo que, citando a A. N. Whitehead, Marcuse denomina *the great refusal*[37], el gran rechazo de lo dado, frente a lo cual él arte abre, incluso en su torre de marfil, el reino de la protesta[38].

---

[35] Cfr. *Reason and Revolution,* p. 15: «La cultura era, por entonces, esencialmente idealista, ocupada con la *idea* de las cosas más que con las cosas mismas. Ponía la libertad de *pensamiento* por encima de la libertad de *acción,* la moralidad por delante de la justicia práctica, la vida interior delante de la vida social del nombre. Sin embargo, esta cultura idealista, precisamente porque se mantuvo por encima de una intolerable realidad y se mantuvo por ello intacta e incontaminada, servía, a pesar de sus falsas consolaciones y glorificaciones, como el depósito de las verdades que no habían sido realizadas en la historia de la humanidad.»

[36] *One-Dimensional Man,* pp. 66 s. (Marcuse cita aquí a Paul Valéry, «Poésie et Pensée Abstraite», en *Oeuvres,* Paris, 1957, vol. I, p. 1333.) Cfr. también ibíd., pp. 61 s.: «La tensión entre lo actual y !o posible se ve transfigurada en un conflicto insoluble, en el cual la reconciliación tiene lugar *como forma* gracias a la obra: la belleza es la *promesse de bonheur.* En la forma de obra, las circunstancias actuales se sitúan en otra dimensión, en la que la realidad dada se muestra a sí misma como lo que es. Así dice la verdad sobre sí misma; su lenguaje deja de ser el del engaño, la ignorancia y la sumisión. La ficción llama a los hechos por su nombre, y el reino de éstos se viene abajo; la ficción subvierte la experiencia cotidiana y la muestra como mutilada y falsa. Pero el arte tiene este mágico poder sólo como el poder de la negación. Puede hablar su propio lenguaje sólo mientras sigan vivas la imágenes que rechazan y refutan el orden establecido.»

[37] Marcuse cita en *Eros and Civilization, p.* 149, a A. N. Whitehead, *Science and the Modern World,* New York, 1926, p. 228: «The truth that some proposition respecting an actual occasion is untrue may express the vital truth as to the aesthetic achievement. It expresses the "great refusal" which is its primary characteristic.»

[38] Cfr. *One-Dimensional Man,* p. 63: «Esté o no ritualizado, el arte contiene la racionalidad de la negación. En sus posiciones avanzadas, es el Gran Rechazo, la protesta contra lo que es. Los modos en que se hace al hombre y las cosas mostrarse, cantar, sonar y hablar, son modos de refutar, romper y recrear su

4. El cierre unidimensional del positivismo

Esta concepción bidimensional y metafísica del mundo viene a ser puesta en cuestión por el positivismo, que se desarrolla como concepción de la naturaleza y de la sociedad a lo largo del siglo XIX, hasta ser la principal fuerza que conforma teóricamente nuestra cultura del siglo XX. Como antecedentes podemos contar con la filosofía del empirismo, que surge como crítica de la metafísica, y en general de todo aquello que en el conocimiento era actividad, independiente de la mera receptividad sensible. A partir de ahora se va a entender que la única fuente posible de conocimiento será la experiencia de los hechos del mundo, que constituyen el límite último de todo entendimiento posible. Las consecuencias —afirma Marcuse— fueron nefastas para las posibilidades de supervivencia de una conciencia crítica.

> Esta conclusión de las investigaciones empiristas hizo algo más que socavar la metafísica: confinó a los hombres dentro de los límites de «lo /129 dado», dentro del orden existente de cosas y acontecimientos. Pues ¿de dónde podría el hombre adquirir el derecho de ir más allá, no de algo particular dentro de ese orden, sino más allá del mismo orden por entero?; ¿de dónde podía conseguir el derecho a someter ese orden al juicio de la razón [...]? La verdad no podía oponerse al orden dado, ni la razón hablar contra él. El resultado fue no sólo el escepticismo, sino el conformismo»[39].

Y esto, concluye Marcuse, constituye, más que un ataque contra la razón metafísica, un ataque contra las condiciones de la libertad humana, «porque el derecho de la razón a guiar la experiencia era parte de esas condiciones»[40]. Y es que la razón no es otra cosa que el juicio sobre las condiciones históricas acerca de las posibilidades del hombre de realizar en ellas su proyecto de culminación vital.

El positivismo decimonónico no es sino la consecuencia, ontológicamente radicalizada, del empirismo. Una vez cerrado el acceso a la trascendencia que ponía de manifiesto la negatividad

---

existencia fáctica. Pero estos modos de negación pagan tributo a la sociedad antagonista a la que están ligados. Separados de la esfera del trabajo en que la sociedad se reproduce a sí misma y su miseria, el mundo del arte que ellos crean sigue siendo, con toda su verdad, un privilegio y una ilusión.»

[39] *Reason and Revolution*, pp. 19 s.

[40] Ibíd., p. 21.

de lo real, lo único que nos queda es la rotunda positividad de unos hechos que son en sí mismos «todo lo que hay». Conocer es rendirse a la fuerza de los hechos, frente a los que ya no cabe crítica alguna que pudiese ser denominada racional.

Este criticismo ya no tiene lugar en la ciencia. Al final, la filosofía positiva facilitó la rendición del pensamiento a cualquier cosa que existiese y manifestase el poder de persistir en la experiencia. Comte afirmó explícitamente que el término «positivo» con el que designó su filosofía, implicaba educar a los hombres para tomar actitudes positivas frente a la situación prevalente. La filosofía positiva iba a afirmar el orden existente contra todos los que pretendían «negarlo»[41]. /130

Así se pone de manifiesto cuál es el verdadero interés por este desarme de trascendencia que tiene lugar en el pensamiento positivo. Si las cosas son lo que de hecho son, las cosas trans-parecen en las relaciones en las que se presentan. Negada la substancialidad y universalidad de la realidad, las cosas, y muy concretamente el hombre mismo, se identifican sin residuos con aquellas operaciones que podemos reclamar sin tener que respetar una protesta contra su utilización[42]. En un universo de positividades, la naturaleza es lo disponible, lo que se agota en el uso que hagamos de ella. Las cosas se identifican así con sus funciones, y ésa es la nueva realidad que Marcuse denomina operacionalismo[43]. «Previamente a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función; distingue lo que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad

---

[41] Ibíd., p. 327. Cfr. también p. 345: «"Resignación" es una nota clave en los escritos de Comte, que deriva directamente del asentimiento a las invariables leyes sociales. "Verdadera resignación, esto es, una disposición a soportar con firmeza los males necesarios y sin ninguna esperanza de compensación por ello, puede surgir sólo del profundo sentimiento de las leyes invariables que gobiernan la variedad de los fenómenos naturales" (*Cours de philosophie positive,* vol. IV, pp. 142 s.). La política "positiva" por la que aboga Comte, tendería, declara, "por su propia naturaleza a consolidar el orden público", incluso, por lo que respecta a males políticos incurables, mediante el desarrollo de una "sabia resignación" (ibíd., p. 142).»

[42] Cfr. *One-Dimensional Man,* p. 115: «Los conceptos que abarcan y así trascienden los hechos, están perdiendo su representación lingüística auténtica. Sin estas mediaciones, el lenguaje tiende a expresar y promover la identificación inmediata de razón y hecho, verdad y verdad establecida, esencia y existencia, la cosa y su función.»

[43] Cfr. ibíd., pp. 86 s.

establecida»[44]. Ahora, por el contrario, «los nombres de cosas, no sólo son "indicativos de su forma de funcionar", sino que su (actual) manera de funcionar también define y "cierra" el significado de la cosa, excluyendo otras maneras de funcionar»[45]. La realidad está absolutamente dada en lo que con ella podemos hacer, sin otra protesta posible que la expresión de irracionales sentimientos, «poéticos», «ideales», «meta-físicos»[46].

Para la sociedad, continúa Marcuse, «esta organización del discurso funcional es de vital importancia; sirve como vehículo /131 de coordinación y subordinación»[47]. En efecto, la negatividad propia del pensamiento bidimensional, dejaba siempre un residuo en las cosas, más allá de su integración funcional en un mecanismo de eficiencia. Y eso que quedaba más allá era precisamente lo que hacía racional la resistencia a la integración. Ahora se invierte la idea de racionalidad: lo irracional es quedarse fuera, lo «adecuado» es lo que sirve como engranaje de la máquina; porque lo que la nueva racionalidad pretende salvaguardar, no es otra cosa que el dominio del todo sobre las partes, de lo común sobre lo individual, de la acción de conjunto sobre la resistencia de las partes a integrarse en ella.

Surge así, como expresión de esta lógica de dominio, la razón tecnológica, bajo la cual «se proyecta la naturaleza como un instrumento potencial, un equipo de control y organización»[48]. Éste es el sentido positivo de la ciencia, frente a su carácter teórico, que pretende para ella una falsa neutralidad esencial.

> A la vista del interno carácter instrumentalista del método científico, esta interpretación parece inadecuada. Una relación más es-

---

[44] Ibíd., p. 95.

[45] Ibíd. p. 87.

[46] Cfr. ibíd., p. 148: «Si lo Bueno y lo Bello, la Paz y la Justicia no pueden deducirse ni de las condiciones ontológicas ni de las científico-racionales, no pueden pretender lógicamente validez y realización universales. En términos de razón científica, siguen siendo materia de preferencias, y ninguna resurrección de algún tipo de filosofía aristotélica o tomista puede salvar la situación, porque estará *a priori* refutada por la razón científica. El carácter no científico de estas ideas debilita fatalmente la oposición a la realidad establecida; las ideas se convierten en meros *ideales, y* su contenido concreto y crítico se evapora en esa atmósfera ética o metafísica.»

[47] Ibíd., p. 97.

[48] Ibíd. p. 153.

> trecha parece prevalecer entre el pensamiento científico y su aplicación, entre el universo del discurso científico y el del discurso y la conducta ordinarios; una relación en la que ambos se mueven bajo la misma lógica y racionalidad de dominación[49].

Lo demás ya lo sabemos: el desarrollo de esa lógica de dominio surge del intento de extender el dominio del hombre sobre la naturaleza. Pero la lógica que se pone en juego es ya imparable, pues nada entiende sino desde la posibilidad de su integración funcional en ese proyecto de dominio absoluto, es decir, sino como medio de la potenciación de su infinita capacidad de mediatizar y reducir a servidumbre. Y, al final, el nombre, que en esa racionalidad ya no cabe como residuo ajeno al sistema, cae devorado por el engranaje que su propia razón creó, pervirtiendo el sentido original de esa racionalidad que podía haberle salvado.

> La incesante dinámica del progreso técnico se ha visto empapada de contenido político, y el Logos de la técnica ha sido trasformado en el Lo- /132 gos de continua servidumbre. La fuerza liberadora de la tecnología —la instrumentalización de las cosas— se convierte en una cadena de la liberación; en la instrumentalización del hombre[50].

5. La cultura unidimensional

La sociedad con la que se enfrenta Marcuse en los años cincuenta en los Estados Unidos representa la apoteosis de esta cultura de la unidimensionalidad funcional. En ella no parece existir negatividad alguna. No es que el pensamiento sea unidimensional como un lujo que se pudiera permitir al margen de la sociedad de la que es reflejo; la unidimensionalidad es, más bien, un modo de pensar, porque ha llegado a ser en nuestras sociedades un modo de ser[51]. El éxito del sistema productivo es que verdaderamente logra integrar a los hombres hasta el extremo de que

---

[49] Ibíd. p. 155.
[50] Ibíd., p 159.
[51] Cfr. ibíd., p. 45: «Existían condiciones sociales que provocaban y permitían una real disociación respecto de la situación establecida; había una dimensión, tanto pública como privada, en la que la disociación podía desarrollarse hasta llegar a ser oposición efectiva, que probaba su fuerza y la validez de sus

parece que ya no queden residuos marginales que pudiesen ser el punto de apoyo de un antagonismo[52].

La bidimensionalidad que hemos descrito anteriormente, tampoco era una meramente teórica, en el sentido de que nada tuviese que ver con la situación histórica. Muy al contrario, el campo de la idealidad cuasi-platónica se abre a partir de las contra- /133 dicciones reales que la situación dada provoca. El hombre se hace platónico, poeta, metafísico, porque sufre en los hechos, porque la situación dada cierra el camino al cumplimiento de sus potencialidades. Y ese bloqueo, esa negatividad tiene la forma de la insatisfacción. Esa insatisfacción es la que abre la «otra» dimensión, la del proyecto de una esencia posible, de una libertad lograda.

Hemos de preguntar cómo es que el sistema productivo ha logrado cerrar la vía hacia esa «otra» dimensión. Ciertamente, difundir una mentalidad de resignación teórica ante el curso de los hechos ayuda a ello. Pero el pensamiento no se bastaría a sí mismo para constituir esa unidimensionalidad. La respuesta de Mar-cuse es que la productividad lograda por el sistema ha alcanzado tales niveles, que en primer lugar ha conseguido satisfacer las básicas necesidades biológicas de los individuos que en él se integran. Es difícil unidimensionalizar a un padre que no puede dar de comer a sus hijos. Pero eso ya no es un problema mayoritario[53]. Ahora bien, más allá de las necesidades básicas,

---

objeciones.— Con la gradual clausura de esta dimensión por la sociedad, la autolimitación del pensamiento asume un mayor significado.»

[52] Cfr. ibíd., p. xliv: «Pero aquí, la sociedad industrial avanzada confronta la crítica con una situación que parece privarla incluso de su base. El progreso técnico, que se extiende a un sistema total de coordinación y dominación, crea formas de vida (y de poder) que parecen reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta en nombre de las perspectivas históricas de liberación del esfuerzo y de la dominación. La sociedad contemporánea parece capaz de contener el cambio social; un cambio cualitativo que estableciese instituciones esencialmente diferentes, una nueva dirección del proceso productivo, nuevos modos de existencia humana. Esta contención del cambio social es quizás el logro más singular de la sociedad industrial avanzada. La aceptación general del Proyecto Nacional, de la política bipartidista, del ocaso del pluralismo, de la colusión de los negocios y los trabajadores en el seno de un Estado fuerte, testifican la integración de los opuestos, que es tanto resultado como condición de este logro.»

[53] Cfr. Ibíd., pp. I s.: «En la medida en que la liberación de la necesidad (*want*), que es la substancia concreta de toda libertad, se está convirtiendo en

ha resultado que las necesidades humanas son muy moldeables, luego el sistema puede, en segundo lugar, manipular las necesidades de modo tal que su satisfacción sea precisamente lo que el sistema precisa para seguir funcionando[54]. Si se consigue que, una vez /134 que come y es biológicamente viable, el hombre desee aquello que el sistema fácilmente puede satisfacer de modo tal que precisamente así alcanza su fin de incrementar la productividad, entonces habremos logrado el mundo feliz, el paraíso en la tierra, la reconciliación de las partes con el todo; habremos superado, pues, toda negatividad, y la unidimensionalidad lógicamente anunciada se habrá convertido en el alma misma de la sociedad, de una sociedad que ya sólo pretende una cosa: seguir produciendo[55]. Esto es lo que se ha denominado «sociedad de

---

una posibilidad real, las libertades que corresponden a un estado de productividad más baja están perdiendo su contenido anterior. Independencia de pensamiento, autonomía, y el derecho a la oposición política, se ven privados de su básica función crítica en una sociedad que cada vez parece más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada. Tal sociedad bien puede justamente demandar la aceptación de sus principios e instituciones, y reduce la oposición a la discusión y promoción de políticas alternativas *dentro* del *statu quo.* En este sentido, poco parece diferenciarse si la creciente satisfacción de necesidades es fruto de un régimen autoritario o no autoritario. Bajo las condiciones de un creciente nivel de vida, la no conformidad con el sistema mismo parece ser socialmente inútil, tanto más cuanto comporta tangibles desventajas económicas y políticas y amenaza el fluido funcionamiento de la totalidad. Verdaderamente, al menos en lo que afecta a las necesidades de la vida, no parece que haya razón para que la producción y distribución de bienes y servicios deba continuar a través de la concurrencia competitiva de libertades individuales.»

[54] Cfr. ibíd., p. 4: «Podemos distinguir necesidades verdaderas y falsas. "Falsas" son aquellas que se imponen al individuo en su represión por intereses sociales particulares: las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia. Su satisfacción puede ser muy gratificante para el individuo, pero esta felicidad no es una condición que tenga que ser mantenida y protegida si sirve para frenar el desarrollo de la habilidad (propia y de otros) para reconocer la enfermedad del todo y las posibilidades de curar esa enfermedad. El resultado es entonces la euforia en la infelicidad. Muchas de las prevalentes necesidades de relax, de divertirse, de comportarse y consumir en conformidad con los anuncios, de amar y odiar lo que otros aman u odian, pertenece a esta categoría de falsas necesidades.»

[55] Cfr. ibíd., p. 9: «Pero en la época contemporánea el control tecnológico parece ser la misma corporización de la Razón, en beneficio de todos los grupos e intereses sociales; hasta el extremo de que toda contradicción parece irracional e imposible toda acción en contra.»

consumo». En ella se ha reducido al mínimo «el contraste (o conflicto) entre lo dado y lo posible, entre las necesidades satisfechas y las necesidades no satisfechas»[56]. Estamos, pues, de hecho, en una sociedad unidimensional, reflejo perfecto de la lógica unidimensional positivista[57].

> El resultado es la atrofia de los órganos mentales adecuados para comprender las contradicciones y las alternativas y, en la única dimensión que queda de la racionalidad tecnológica, la *conciencia feliz* llega a prevalecer[58].

Poco importa que la satisfacción sea tan falsa como la necesidad que se cubre; el productor se cree feliz, y así desapare- /135
ce todo poder antagónico, toda posibilidad de que la situación cambie.

> De nuevo nos enfrentamos ante uno de los aspectos más desconcertantes de la civilización industrial avanzada: el carácter racional de su irracionalidad. Su productividad y eficiencia, su capacidad de incrementar y extender el *confort,* de convertir lo superfluo en necesidad y la destrucción en construcción, el grado en que esta civilización transforma el mundo de objetos en extensión de la mente y el cuerpo del hombre, hace cuestionable incluso la misma noción de alienación. La gente se reconoce a sí misma en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su equipo de música, en su vivienda unifamiliar, en su equipamiento de cocina. El mismo mecanismo que ata el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social está anclado en las nuevas necesidades que ha producido»[59].

La revolución no tiene ya, ni sujeto, ni siquiera objeto. El sistema se puede permitir el lujo de renunciar a una represión violenta que se ha hecho innecesaria. Las libertades formales no son ya un peligro, cuando los miembros sociales sólo desean ya seguir trabajando para alcanzar así como premio la satisfacción que, no solamente se le ofrece, sino que de hecho se le da.

---

[56] Ibíd., p. 8.

[57] Cfr. ibíd., p. 12: «Así surge el modelo de *pensamiento y conducta unidimensionales,* en los que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su mismo contenido el universo establecido de discurso y acción, o bien se ven repelidos o bien reducidos a términos de este universo. Son redefinidos por la racionalidad del sistema dado y de su extensión cuantitativa.»

[58] Ibíd., p. 79.

[59] Ibíd., p. 9.

«En virtud de la forma en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria»[60]. Y ello en el más estricto sentido etimológico. En una cultura bidimensional, los centros de racionalidad son tantos como individuos esencialmente dotados de un proyecto ontológico. Todos tienen derecho a existir según una forma propia que es irreductible a la totalidad. Por el contrario, en el universo unidimensional, todo es como es, en la medida en que se integra funcionalmente en la totalidad[61]. Sólo ella tiene derecho a existir, y puede reclamar de todos los miembros sociales la *total* integración. Nada tiene sentido, nada es racional, sino en la medida en que sirve al todo funcional, que deja ser a las partes sólo en cuanto las necesita. Así vivimos en una sociedad en la que cada cual vale lo que sirve; y la personalidad es al final indiscernible del reconocimiento que como salario el todo proporciona a cada uno. Uno es su *nómina,* de ella recibe el nombre, el número de su persona, que no es otro que la identificación fiscal. Una tal sociedad sólo deja ser a los que ella necesita, por más que así pretendan satisfacer sus necesidades; en los márgenes, uno es nadie. /136

> Porque «totalitaria» es, no sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no terrorista que opera mediante la manipulación de necesidades por intereses creados. Así impide que surja una oposición efectiva contra el todo. El totalitarismo no consiste solamente en una forma específica de gobierno o de partido, sino también en un sistema específico de producción y distribución que bien puede ser compatible con un «pluralismo» de partidos, periódicos, «equilibrio de poderes», etc.[62].

La cuestión no es aquí si la aniquilación de la personalidad individual es o no dolorosa, está o no anestesiada; lo evidente es que se da, por más que «los múltiples procesos de introyección parecen haberse osificado en reacciones casi mecánicas. El resultado es, no el ajuste, sino la *mimesis,* una identificación inmediata del individuo con *su* sociedad, y a través de ella con la sociedad en su conjunto»[63].

---

[60] Ibíd.. p. 3.
[61] Cfr. ibíd., p. 10.
[62] Ibíd., p. 3.
[63] Ibíd., p. 10.

Así se consuma la alienación. En su falsa felicidad el hombre olvida que ya no es sino instrumento para la indefinida reproducción del sistema productivo, y con él de su explotación. Aunque le guste, el hombre se ha convertido en un esclavo, todo su ser es servicio, utilidad[64]. Y ni siquiera queda el consuelo de que al menos el señor sí es un hombre libre, porque el sistema se ha reificado como totalidad más allá de toda individualidad y hasta «los mismos organizadores y administradores se hacen cada vez más dependientes de la maquinaria que organizan y administran»[65]. /137

6. Eros y civilización

En el curso de esta descripción de la sociedad industrial avanzada, Marcuse llega a la conclusión de que toda la estructura instintiva de las personas que la integran ha sido substancial mente alterada. El problema de nuestra cultura, allí donde se muestra más alienante y represiva, es que ha anulado los deseos de algo diferente. Los instintos humanos han perdido su potencial negativo, y la posibilidad de una liberación del mecanismo que nos explota nos deja indiferentes. Por el contrario, lo que deseamos nos incrusta más y más en el engranaje y nos hace parte de él. Por ello, Marcuse se ve obligado a dar un paso adelante en su investigación, desde una crítica social a una crítica psicológica de los deseos humanos.

De ahí viene su interés por Sigmund Freud, que se plasma en su libro *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud,*

---

[64] Cfr. ibíd. pp. 32 s.: «Porque, en realidad, ni la utilización de controles administrativos más que físicos (hambre, dependencia personal, fuerza), ni el cambio en el carácter del trabajo pesado, ni la asimilación de las clases ocupacionales, ni la igualación en la esfera del consumo, compensan el hecho de que las decisiones sobre la vida y la muerte, sobre la seguridad personal y nacional, se toman en lugares sobre los que el individuo no tiene control alguno. Los esclavos de la civilización industrial desarrollada son esclavos sublimados, pero son esclavos, porque la esclavitud se determina *"pos par l'obéissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par le statu d'instrument et la réduction de l'homme à l'état de chose"* (Franfois Perroux, *La Coexistence pacifique,* París, Presses Universitaires, 1958, vol. m, p. 600).— Ésta es la forma pura de la servidumbre: existir como instrumento, como una cosa. Y no queda abolido este modo de existencia porque la cosa esté animada y elija su alimento material y espiritual, porque no sienta su ser cosa, porque sea una cosa bonita, limpia y móvil.»

[65] Ibíd., p. 33.

publicado por vez primera en 1955[66]. El Psicoanálisis ha llamado la atención sobre el choque, y sobre la dinámica que de él resulta, entre nuestros deseos y la civilización. El hombre busca el placer, la felicidad; de un modo concreto busca la plena satisfacción sexual. Es lo que Freud llama la libido. Ahora bien, esta plena satisfacción es incompatible con la civilización; de hecho, esta civilización comienza su andadura cuando las hordas primitivas consiguen imponer un orden en la dinámica de sus instintos; un orden que es represivo porque descansa en la tabuización del deseo sexual dirigido a madres y hermanas. Es el tabú del incesto, más o menos general en todas las culturas conocidas. De este modo, el deseo sexual, así reprimido, puede ser encauzado en instituciones familiares, de forma que pasa de ser fuente constante de discordias a convertirse en la fuerza que organiza la sociedad en elementos discretos que son el cauce de la reproducción, del trabajo, de la integración educativa, y posteriormente de la acumulación y transmisión de propiedad. A grandes rasgos podemos afirmar que la civilización nace allí donde el deseo sexual, reprimido en su multiformidad, en su afán por la búsqueda ciega de placer inmediato, se convierte en la fuerza que articula diferencialmente la totalidad social. Se da paso así a un tipo de con- /138 vivencia que permite una más fecunda expansión de la especie humana, apoyada en el desarrollo de fuerzas progresivas de carácter económico y productivo. El hombre ha llegado al estado actual de la civilización porque ha logrado controlar represivamente sus instintos.

Y no se trata sólo (aunque sí principalmente) de ordenar represivamente las apetencias sexuales. El control se extiende a todo lo que Freud denomina el principio del placer, en otras partes incluso el instinto de la vida, que consiste en el afán por lograr la plena satisfacción de las necesidades.

> La libre satisfacción de las necesidades instintivas del hombre es incompatible con la sociedad civilizada: la renuncia y el retraso de la satisfacción son los prerrequisitos del progreso. «La libertad, dice Freud, no es un valor cultural.» La libertad tiene que subordinarse a la disciplina del trabajo como ocupación a tiempo completo, a la disciplina de la reproducción monogámica, al sistema establecido

[66] Manejamos aquí la edición de Beacon Press, Boston, 1974.

> de ley y orden. El sacrificio metódico de la libido, su desvío rígidamente forzado hacia actividades y expresiones socialmente útiles, *es* cultura[67].

Así, continúa Marcuse:

> El concepto de hombre que emerge de la teoría freudiana es la acusación más irrefutable de la Civilización Occidental; y a la vez la más inconmovible defensa de esa civilización. Según Freud, la historia del hombre es la historia de su represión. La cultura constriñe no sólo su vida social, sino también su existencia biológica; no sólo partes del ser humano, sino su misma estructura instintiva. Sin embargo, esa constricción es la misma precondición del progreso. Si lo dejamos libre para seguir sus objetivos naturales, los instintos básicos del hombre serían incompatibles con toda asociación y preservación duraderas: destruirían incluso allí donde unen. El Eros incontrolado es tan fatal como su mortal contrapunto, que es el instinto de muerte. Su fuerza destructiva deriva del hecho de que aspiran a una gratificación que la cultura no puede satisfacer: gratificación en cuanto tal, como un fin en sí misma, en todo momento. Por tanto, los instintos tienen que ser desviados de su meta. La Civilización comienza en renuncia al objetivo primario, que consiste en la satisfacción integral de las necesidades»[68].

Esta renuncia es condición del desarrollo de la civilización allí donde se dan condiciones de escasez, de modo que las con- /139
ductas cooperativas que permiten al hombre superar esa escasez tienen como condición la renuncia a la satisfacción individual como fin inmediato. El principio de placer choca así contra lo que Freud denomina el principio de realidad:

> Con el establecimiento del principio de realidad, el ser humano que, bajo el principio de placer era escasamente poco más que un haz de impulsos animales, se ha convertido en un *ego* organizado. Aspira a «lo que es útil» y a lo que puede ser logrado sin daño para sí mismo y para su entorno vital. Bajo el principio de realidad el ser humano desarrolla la función de la *razón:* aprende a «probar» la realidad, a distinguir entre el bien y el mal, entre lo verdadero y lo falso, entre lo útil y lo dañino [...]. El alcance de los deseos humanos y los instrumentos para su gratificación, se incrementa así inmensamente; y su habilidad para alterar conscientemente la realidad de acuerdo con «lo que es útil», parece prometer una gradual remoción de las barreras extrañas a su gratificación. Sin embargo, ni sus

---

[67] Cfr. ibíd., p. xix.
[68] Ibíd., p. 11.

> deseos, ni la modificación de la realidad son en adelante propiedad suya: ahora están organizados por su sociedad. Y esta organización reprime y transubstancia sus necesidades instintivas originales. Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, entonces la civilización es la lucha contra esta libertad[69].

A Marcuse le interesa muy especialmente esta tesis de Freud, ya que en ella se pone de manifiesto, no solamente el carácter represivo de una civilización que se desarrolla bajo la pretensión de dominar la escasez, sino también el origen de una «racionalidad» que tiene como objeto el control de los medios para superar dicha escasez, de modo tal que este control se extiende a la estructura libidinal del hombre, y a su través al hombre mismo. Aquí se describe en términos freudianos el origen de lo que los frankfurtianos denominan una lógica de dominio. Una lógica que es la lógica de la integración. Según ella, es racional la renuncia a la propia individualidad, en aras de alcanzar en la totalidad la satisfacción que no se puede lograr por los propios medios en un ambiente hostil y escaso. Civilización es la supremacía del todo sobre las partes, represión de lo individual, la emergencia de una racionalidad de mediatización dominante. /140

Y no sólo eso. Freud llama la atención sobre algo que es de la máxima importancia para entender por qué este control no implica una violencia represiva. A saber, porque se ejerce no sobre la acción exterior del hombre, sino sobre la estructura íntima de sus deseos; de forma tal que el control (ese el es *superego* freudiano) se ejerce en la forma de autocontrol, de auto-represión. Si hay violencia, es interiorizada, se trata de la que el mismo individuo ejerce sobre sus «inútiles» instintos. Si ese individuo no se rebela contra la represión, no es porque no pueda, sino porque no quiere. Porque

> la represión desde fuera ha sido siempre apoyada por la represión desde dentro: el individuo que no es libre introyecta a sus amos y sus órdenes dentro de su propio aparato mental. La lucha contra la libertad se reproduce a sí misma en la psique del hombre, como

---

[69] Ibíd., pp. 14 s. Cfr. también ibíd., p. 13: «El principio de realidad controla (*supersedes*) el principio de placer: el hombre aprende a sacrificar el placer momentáneo, incierto y destructivo en aras del placer retardado, refrenado, pero "asegurado". Gracias a esta ganancia duradera por la renuncia y el autocontrol, según Freud el principio de realidad "salvaguarda" más que "destrona", "modifica" más, que niega, el principio de placer.»

auto-represión del individuo reprimido; y esta auto-represión sostiene a su vez a sus amos y a las instituciones de ambos. Esta estructura mental es la que Freud desarrolla como dinámica de la civilización»[70].

Naturalmente que esto no se queda así. Freud llama la atención sobre el carácter represivo de la civilización, y ello quiere decir sobre su carácter traumático. La felicidad que se ofrece como fin de un progreso tiene costes, en la forma de renuncia. El principio de realidad se impone como «trabajo», como esfuerzo que retarda su logro y que renuncia a la satisfacción inmediata. Pero así, relegando esa satisfacción a un futuro indefinido, el hombre se ve amputado en su inmediata existencia de toda gratificación. Esa existencia es desgraciada, no porque le ocurra esto o aquello, sino en cuanto tal existencia civilizada. Ciertamente el hombre no se rebela conscientemente contra esa desgracia (en eso consiste su civilización, frente al barbarismo), pero no por ello es menos desgraciado. Así surge, p. ej., como esquirla inintegrable en el nuevo aparato, el reino de la fantasía, que se mantiene comprometida con el principio del placer[71]. En ella al menos el hombre sueña que las cosas pueden ser de otra manera, que su vida puede ser plena y lograda, y sus deseos satisfechos.

En el fondo, el problema de la civilización es que el hombre no puede renunciar a la felicidad, a la que sí renuncia en el seno /141 de esa civilización. Y nunca mejor dicho «en el fondo», porque la libido, el deseo de una total satisfacción, se hace entonces subterráneo, desaparece de una conciencia que le cierra el paso, pero se articula en una dinámica inconsciente en la que sobrevive lo que en la superficie consciente de la cultura se encuentra tabuizado; en una dinámica que, por lo demás, asume en la forma de la *vuelta de lo reprimido,* un auténtico protagonismo en la conformación de la civilización misma[72].

---

[70] Ibíd. p. 16.

[71] Cfr. ibíd., p. 14.

[72] Cfr. ibíd., pp. 15 s.: «El hecho de que el principio de realidad tiene que ser continuamente reestablecido en el desarrollo del hombre indica que su triunfo sobre el principio de placer nunca es completo y nunca es seguro. En la concepción freudiana, la civilización no acaba de una vez por todas con el "estado de naturaleza". Lo que la civilización domina y reprime —la exigencia del

La permanente existencia de ese deseo de vivir, de esa libido que la civilización logra reprimir sin poder matar, nos obliga ahora a preguntarnos si el desarrollo de la civilización tal y como la conocemos, es decir, como aparato de dominio, es algo definitivo en su curso. Se trata de la pregunta por una alternativa, por un tipo de cultura diferente, en la que esa cultura proporcionase, por fin, la satisfacción que indefinidamente promete y en aras de la cual exige la renuncia al placer inmediato[73].

Y es que, inconsciente, el principio de placer no se deja engañar. Ese inconsciente, de forma oculta, torcida, a veces neurótica, guarda en sí el tesoro de una armonía que la civilización le niega. /142

> Al exponer su alcance y su profundidad, Freud mantiene en píe las tabuizadas aspiraciones de la humanidad: la exigencia de un estado en el que coincidan libertad y necesidad. Cualquier libertad que exista en el reino de la conciencia desarrollada, y en el mundo que ésta crea, se trata de una libertad derivada, comprometida, ganada a expensas de la plena satisfacción de las necesidades. Y en la medida en que la plena satisfacción de las necesidades se llama felicidad, la libertad en la civilización es esencialmente antagonista respecto de la felicidad: implica la modificación represiva (*sublimación*) de la felicidad. A la inversa, el inconsciente, la capa más antigua y profunda de la personalidad mental, *es* el impulso hacia una gratificación integral, que es ausencia de carencia y represión. En

---

principio de placer— continúa existiendo en la civilización misma. El inconsciente retiene tos objetivos del derrotado principio de placer. Rechazado por la realidad externa e incluso incapaz de alcanzarla, la plena fuerza del principio de placer no sólo sobrevive en el inconsciente, sino que afecta también de múltiples formas la realidad misma que tapa (*supersedes*) el principio de placer. La *vuelta de lo reprimido* conforma la tabuizada y subterránea historia de la civilización.»

[73] Cfr. ibíd., pp. 4 s.: «La propia leona de Freud ofrece razones para rechazar su identificación de civilización con represión. Sobre la base de sus propios logros teóricos, la discusión de este problema debe reabrirse. ¿Constituye realmente la interrelación entre libertad y represión, productividad y destrucción, dominio y progreso, el principio de la civilización? ¿O resulta esta interrelación sólo de una organización específica de la existencia humana? En términos freudianos, ¿es el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad irreconciliable hasta el extremo de que necesita la transformación represiva de la estructura instintiva humana? ¿O permite el concepto de una civilización no represiva, basada en una experiencia del ser fundamentalmente diferente, en una relación entre el hombre y la naturaleza fundamentalmente diferente, y en fundamentalmente diferentes relaciones existenciales?»

> cuanto tal es la identidad inmediata de necesidad y libertad. Según Freud, la adecuación de libertad y felicidad, tabuizada por la conciencia, se mantiene en el inconsciente. Su verdad, aunque repelida por la conciencia, continúa acechando a la mente; ese inconsciente mantiene la memoria de etapas pasadas del desarrollo individual en las que se obtuvo satisfacción integra. Y el pasado sigue exigiendo futuro: genera el deseo de que sea recreado el paraíso sobre la base de los logros de la civilización[74].

El inconsciente freudiano se muestra de este modo para Marcuse como el depósito de aquella segunda dimensión utópica, anteriormente descrita, desde la que se podía aún articular una idea crítica de razón, diferente de la racionalidad de dominio propia de la cultura tecnológica; la cual, como vemos, está emparentada con la idea freudiana de civilización represiva. Se trata de ver cómo ese inconsciente guarda en si como Eros reprimido la fuerza de una posible liberación.

7. Eros y sociedad industrial avanzada

¿De qué tipo de liberación podemos estar hablando aquí? ¿Sostiene acaso Marcuse una vuelta a la horda primitiva desandando los pasos de la civilización? ¿Es la civilización aquello de lo que hemos de liberarnos si queremos alcanzar la gratificación que exige el principio de placer? La respuesta a estas cuestiones depende de sí el análisis freudiano es suficiente para entender las características de nuestra civilización. Si así fuese, Marcuse tendría que aceptar la lógica freudiana y suponer con él que la represión cultural es tan desgraciada como insuperable, so pena de /143 volver a la miseria primitiva, abandonando los logros y posibilidades de supervivencia de nuestra civilización.

Pero Marcuse considera insuficiente el análisis freudiano. Piensa que en la civilización actual hemos de tener en cuenta dos tipos diferentes de represión. Por un lado está lo que podríamos denominar una represión natural. En efecto, para salir del estado de miseria original, el hombre primitivo tiene que aprender a dominar sus instintos y a encauzarlos a través de instituciones que sean útiles para la cooperación social. Muy especialmente tiene que someterlos a la disciplina de un proyecto que retrase su sa-

---

[74] Ibíd. p. 18.

tisfacción con vistas a metas por lograr. Así se desarrolla una civilización que, con el objeto de dominar la escasez natural, exige del hombre sacrificio y trabajo.

Tras el principio de realidad se oculta el hecho fundamental de *Ananké* o escasez (*Lebensnot*)*,* que implica que la lucha por la existencia tiene lugar en un mundo demasiado pobre para poder satisfacer las necesidades humanas sin constante refreno, renuncia y aplazamiento. En otras palabras, cualquier posible satisfacción exige *trabajo,* tareas y modos de vida más o menos dolorosas, a fin de procurar los medios para la satisfacción de necesidades. Mientras dura el trabajo, que ocupa prácticamente !a existencia entera de la persona madura, el placer se mantiene «en suspenso» y prevalece el dolor. Y puesto que los instintos básicos buscan la preeminencia del placer y la ausencia de dolor, el principio de placer es incompatible con la realidad, y los instintos han de padecer una disciplina represiva[75].

La cuestión, sin embargo, es si toda la represión, o al menos lo esencial de la represión que sufrimos, procede de este «natural» origen de la civilización. Para la comprensión de la postura teórica de Marcuse es necesario aquí contextualizar su teoría en la experiencia de los Estados Unidos, una experiencia que no es precisamente la de una cultura de la escasez. El intuye que en una sociedad en la que el hombre va alcanzado notables grados de independencia frente a la escasez natural, en una sociedad ostensiblemente «rica», las necesidades represivas de la cultura, la necesidad de controlar los instintos disgregadores y antagónicos, debería ir disminuyendo en medida proporcional a los logros del progreso. Y entiende que esto, de hecho, no ocurre. Ciertamente disminuye la virulencia de la represión, pero sólo por hacerse /144 más radical, por interiorizarse más y más en una perversión de los deseos. Éstos, lejos de ser antagónicos frente al principio de realidad y albergar fantasías liberadoras, se constituyen, al contrario, en la fuerza que más integra al hombre en el proceso productivo: el hombre ya sólo desea consumir lo que la industria produce, para que siga funcionando la máquina a la que está uncido; y así lo que desea en el fondo es seguir traba-

[75] Ibíd., p. 35 s.

jando. Y entonces hemos de preguntarnos: ¿qué tipo de represión es ésta, que sigue en juego con tanta más fuerza y sutileza cuando parece que ya no sería necesaria?

Para explicar este otro tipo de represión recurre Marcuse al clásico análisis marxista. El argumento de una «necesaria» represión

> es falaz, en la medida en que aplica al *hecho* bruto de la escasez lo que actualmente es consecuencia de una específica *organización* de la escasez, y de una específica actitud existencial puesta en juego por esta organización. La escasez prevalente se ha organizado en el curso de la civilización (aunque de modos muy distintos) de tal forma que no ha sido distribuida colectivamente de acuerdo con las necesidades individuales, ni se ha organizado la obtención de bienes con el fin de satisfacer del mejor modo posible las necesidades de los individuos. En vez de eso, tanto la *distribución* de la escasez como el esfuerzo por superarla, el modo de trabajo, ha sido impuesto sobre las personas; primero por simple violencia, y posteriormente mediante una más racional utilización del poder. Sin embargo, independientemente de lo útil que esta racionalidad haya sido para el progreso total, siempre fue una racionalidad de *dominio, y* la gradual conquista de la escasez se vio inextricablemente ligada con, y conformada por, el interés de dominar[76].

Es decir, nuestra civilización es represiva, no sólo porque toda civilización lo es en virtud de la escasez que tiene que superar, sino además porque es una civilización organizada de forma que el trabajo de unos sirve para la satisfacción de otros, es decir, porque es una sociedad explotadora. No sólo domina así a la naturaleza, sino que extiende este dominio al hombre mismo, al que reduce —y esto implica una nueva represión^ a medio para la satisfacción de necesidades ajenas. El que la represión continúe en organizaciones que parecen haber superado la escasez original, nos muestra cómo esta segunda represión explota- /145
dora es ahora la dominante. A ésta la llama Marcuse «represión adicional» (*surplus-repression*)[77].

---

[76] ibíd., p. 36.

[77] Cfr. ibíd., p. 37: «Mientras que toda forma del principio de realidad exige un considerable grado y alcance de control represivo sobre los instintos, las específicas instituciones históricas del principio de realidad y el específico interés de dominación introducen controles *adicionales* sobre y por encima de los que son indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles

Esta represión adicional es la que garantiza el funcionamiento de la sociedad industrial avanzada, en la cual el trabajo es represivo, no sólo por implicar esfuerzo, sino porque es servicio a un sistema respecto del cual el individuo es mera pieza sin alma.

> Para la gran mayoría de la población, el alcance y el modo de su satisfacción está determinado por su propio empleo. Pero su empleo es trabajo para un aparato que no controlan, que opera como un poder independiente al que los individuos tienen que someterse si quieren vivir. Y se hace tanto más extraño cuanto más se especializa la división del trabajo. Los hombres ya no viven sus propias vidas sino que ejecutan funciones preestablecidas. Mientras trabajan, no satisfacen sus propias necesidades, ni ejercen sus facultades, sino que trabajan en *alienación.* El trabajo se ha hecho general, y lo mismo sucede con las restricciones que se imponen a la libido: el tiempo de trabajo, que es la mayor parte del tiempo de vida de una persona, es tiempo de esfuerzo; porque el trabajo alienado es ausencia de gratificación, negación del principio de placer. La libido es distraída hacia actividades socialmente útiles en las que el individuo trabaja para sí sólo en la medida en que trabaja para el aparato, empleado en actividades que la mayor parte de las veces no coinciden con sus propias facultades y deseos»[78].

El principio de realidad que está aquí en juego como principio de represión sobreañadida, es lo que Marcuse denomina «principio de productividad» (*performance principle*)[79]*.* Se trata, por un lado, de una intensificación represiva sobre el normal principio de realidad, por cuanto que «la civilización tiene que defenderse a sí misma del espectro de un mundo que podría ser libre»[80]. Al servicio de la represión se ponen de hecho todas las /146 fuerzas de una productividad recrecida, que precisamente debería servir para liberar al hombre de las fuerzas de las escasez, pero que sirve para ligarlo con más fuerza al sistema que lo

---

adicionales que surgen de las instituciones específicas de dominio son las que donominamos como *surplus-repression.»*

[78] Ibíd., p. 45.

[79] Cfr. ibíd. p. 35.

[80] Ibíd., p. 93: «Cuanto más cercana está la posibilidad real de liberar al individuo de las trabas justificadas antaño por la escasez y la inmadurez, tanto mayor es la necesidad de mantener y dar firmeza a estas trabas, so pena de que se disuelva el orden establecido de dominio. La civilización tiene que defenderse a sí misma del espectro de un mundo que podría ser libre.»

explota y «se convierte ella misma en instrumento de un universal control»[81].

Pero es necesario recordar, una vez más, que este principio, al igual que el principio de realidad del que resulta ser ampliación explotadora, no implica necesariamente una violencia exterior, ya que está interiorizado en la forma de una transubstanciación del mismo principio de placer, hasta el punto de que «dominación y alienación determinan en gran medida las exigencias impuestas sobre los instintos»[82].

> El individuo vive su represión *libremente,* como su propia vida: desea lo que se espera de él que desee; sus satisfacciones son provechosas para él y para otros; es razonablemente, y a veces incluso exuberantemente, feliz. Esta felicidad [...] le hace seguir siendo productivo, productividad que, a su vez, perpetúa su trabajo y el de los demás[83].

Con esto, mediante este rodeo psicoanalítico, alcanzamos la última explicación del deterioro que ha sufrido en los últimos tiempos el posible sujeto revolucionario. La revolución no es posible, porque ya no es «necesaria». No hablamos aquí, por supuesto, de una necesidad real, sino de la falsa necesidad impuesta por el sistema, que él mismo se encarga de satisfacer, mientras con ello asegura su mantenimiento. Así se aniquila todo potencial antagonista, todo deseo alternativo; en definitiva, se cierra aquella segunda dimensión, contraria a lo dado y abierta a lo posible, que constituía la esencia del pensamiento crítico.

> La así llamada sociedad de consumo y la política del capitalismo empresarial han creado una segunda naturaleza del hombre que lo liga libidinalmente [...] a la forma de mercancía. La necesidad de poseer, consumir, manejar y renovar constantemente los aparatos, inventos, instrumen- /147 tos, máquinas, que se ofrecen e imponen a la gente [...], se ha convertido en una necesidad «biológica» [...]. Esta

---

[81] Cfr. ibíd., p. 93: «Si la sociedad no puede usar su productividad creciente para reducir la represión (puesto que este uso derribaría la jerarquía del *statu quo*)*,* la productividad debe volverse *contra* las personas, y se convierte ella misma en instrumento del control universal. El totalitarismo se extiende sobre la civilización industrial tardía, allí donde el interés por la dominación prevalece sobre la productividad, frenando y distrayendo sus posibilidades.»

[82] Ibíd., p. 129.

[83] Ibíd., p. 46.

> segunda naturaleza humana milita así contra todo cambio que pudiera distorsionar e incluso abolir esta dependencia del hombre respecto de un mercado cada vez más lleno de mercancías; abolir su existencia como consumidor que se consume a sí mismo comprando y vendiendo. Las necesidades generadas por el sistema son así eminentemente estabilizadoras, necesidades conservadoras: la contrarrevolución anclada en la estructura instintiva[84].

El refinamiento opresivo de la sociedad ha llegado tan lejos, que incluso la misma libido se ha visto pervertida, transformada, hasta llegar a ser aquello que el sistema fácilmente satisface. Originalmente —así al menos interpreta Marcuse a Freud— la libido no es simple actividad sexual, se trata más bien de una potencia corporal de placer mucho más difusa y abierta al exterior. Tiene entonces mucho más que ver, p. ej., con los deseos amorosos de un adolescente, no focalizados, abiertos al mundo, a los ambientes. Un simple roce, un paseo por el parque, cuidar un jardín, puede tener un significado erótico más pleno que la más brutal violación y en general que el sexo explícito que el sistema ha convertido en bien de consumo. Cómo esto encaje con lo que Freud entiende como conducta erótica desinhibida de la horda primitiva, es una cuestión interpretativa; lo que nos importa señalar es que Marcuse entiende la libido freudiana en un sentido muy amplio, en el que termina resonando la teoría platónica del Eros. Y así habla Marcuse del Eros, más que de libido, como una potencia alternativa, en general como un deseo de plenitud que es precisamente la clave para la apertura de la bidimensionalidad dialéctica.

No se trata de una mera espiritualización del erotismo (aunque sí es cierto que si entendemos esa espiritualización en el sentido psicoanalítico de la sublimación, ello no tendría para Mar-cuse especiales connotaciones negativas), el Eros marcusiano es substancialmente corporal; pero se trata de una apertura de la corporalidad más allá de sí, de una universalización de sus instintos que establece una esencial continuidad entre cosas tales como —por supuesto— hacer el amor, cuidar un jardín, leer poesía y conmoverse por la miseria ajena. Simpatía, en el

---

[84] Cfr. *An Essay on Liberation,* Beacon Press, Boston, 1969, p. 11.

sentido etimológico, sería un sentimiento cercano al erotismo[85].

/148

Pues bien, esta multi-dimensionalidad erótica ha sido brutalmente bloqueada por la sociedad de consumo. Y es natural, ya que resultaría peligrosa como potencial antagónico frente a la miseria humana que esa sociedad genera[86]. Es, pues, una fuerza

---

[85] Cfr. *Eros and Civilization*, pp. 210 s.: «La idea de que Eros y Ágape pueden al final ser una misma cosa —no que Eros sea Ágape, sino que Ágape sea Eros— puede sonar extraña después de dos mil años de teología. Ni parece justificable recurrir a Platón como defensor de esta identificación, al mismo Platón que introdujo la definición represiva del Eros en el haber de la cultura occidental. Sin embargo, el *Symposium* contiene la más clara celebración del origen y substancia sexual de las relaciones espirituales. Según Diotima, Eros impulsa el deseo de un cuerpo hermoso a otro, y finalmente a todos los cuerpos hermosos, porque "la belleza de un cuerpo es semejante a la belleza de otro", y sería insensato "no reconocer que la belleza en todos los cuerpos es una y la misma". De esta sexualidad polimórfica surge el deseo por aquello que anima el cuerpo deseado, por el alma y por sus varias manifestaciones. Hay, por tanto, un ascenso ininterrumpido en la plenitud erótica desde el amor corporal de uno al de los otros, al amor por las obras y juegos hermosos, y por fin al amor del conocimiento bello. El camino hacia la "cultura superior" pasa por el verdadero amor a los muchachos. La procreación espiritual es tan obra de Eros como la procreación corpórea; y el orden correcto y verdadero de la Polis es tan erótico como lo es el verdadero y correcto orden del amor. El poder formador de culturas del Eros *es* la sublimación no represiva: la sexualidad no se ve ni desviada de, ni bloqueada en, su objeto; más bien, alcanzando ese objeto, lo trasciende hacia otros, buscando una más plena gratificación.»

[86] La creciente satisfacción que proporciona la Civilización Industrial Avanzada permite en el marco de esa cultura lo que Marcuse denomina «Desublimación» (cfr. *One-Dimensional Man,* pp. 71 ss.). En efecto, el mecanismo de la sublimación transfiere la necesidad insatisfecha a un orden diferente, en el que el impulso se transforma y, por así decir, se consuela. La sublimación «crea las imágenes de condiciones que son irreconciliables con el Principio de Realidad establecido, pero que, como imágenes culturales, se hacen tolerables, incluso edificantes y útiles». Ahora, por el contrario, la «satisfacción», siempre creciente, de necesidades «falsas», hace innecesaria la vía de esta sublimación que, incluso en su carácter alienante, mantenía abierta una bidimensionalidad «verdadera». Muy especialmente, allí donde el verdadero erotismo no puede ser satisfecho, la sociedad fuerza «una localización y contracción de la libido, la reducción de la experiencia erótica a la mera experiencia y satisfacción sexuales»; «la libido se hace menos "polimórfica", menos capaz de erotismo más allá de la sexualidad localizada». Esta libido genitalmente focalizada, puede ser satisfecha de modo más fácil, mecánica e industrialmente. Y de este modo, mediante este falseamiento genital de la libido, los caminos de la sublimación se hacen innecesarios para una conciencia falsamente satisfecha.

que tiene que ser controlada, precisamente allí donde tiene su origen. Y el mejor medio de control es la satisfacción física —eso sí puede ser proporcionado por el sistema— de una sexualidad que pierde su ambivalencia y se concentra en el simple ejercicio de /149 los órganos sexuales. Es lo que Marcuse llama la genitalización del eros. De este modo, sexual (que no eróticamente) satisfecho, el hombre se ve más y más integrado en el aparato. Convertir la satisfacción sexual en medio de consumo y así en remache perfecto de la represión del Eros, que era su último enemigo, aún vivo —p. ej. en la literatura—, es la última vuelta de rosca de la sociedad industrial avanzada[87].

8. Las posibilidades de la liberación

¿Tiene remedio esta situación? Ya dijimos que, en general, la filosofía frankfurtiana, tal y como se expresa en Horkheimer y Adorno, tiende a ser pesimista, ya que no se ve cómo la cultura occidental podría desmontar la idea de esa subjetividad dominante en la que tiene su origen y que es la responsable de su desarrollo alienante. Aquí es Marcuse mucho más optimista, en la medida también en que su análisis se hace, por un momento, más cercano al marxismo clásico. En efecto, si la organización explotadora de la sociedad no es resultado de la producción, sino de un modo concreto de producción que así se organiza con el fin de garantizar la explotación, entonces tiene que ser posible desmontar ese, por así decir, cortocircuito explotador, para que las fuerzas productivas de la humanidad den su fruto. No es mala

[87] Ibíd., p. 75.: «El sexo se integra en el trabajo y en las relaciones públicas y se hace así más susceptible de satisfacción (controlada). El progreso técnico y una vida más confortable, permiten la inclusión sistemática de componentes libidinales en el ámbito de la producción y del intercambio de mercancías. Pero no importa cuán controlada esté esta movilización de energías instintivas (a veces comporta una verdadera gestión científica de la libido); no importa cuánto sirva para sustentar el *statu quo,* en todo caso es gratificante para el individuo manejado, como es divertido navegar en fueraborda, empujar la segadora del césped y acelerar el automóvil.» Cfr. también ibíd., pp. 75 s.: Se trata, en cualquier caso, de «satisfacción en una forma que genera sumisión y debilita la racionalidad de la protesta [...]. El placer, así ajustado, genera sumisión.— En contraste con los placeres de la desublimación ajustada, la sublimación preserva la conciencia de la renuncia que la sociedad represiva inflige al individuo, y de este modo preserva la necesidad de la liberación.»

la técnica, sino el modo en que está puesta al servicio de una universal mediatización[88]. /150

Marcuse, al igual que Marx, es optimista en un segundo sentido. No se trata de desandar la historia. La transformación liberadora se seguirá precisamente como resultado de la exacerbación del proceso histórico que ha dado lugar al carácter alienante de la sociedad industrial avanzada. Así, «los mismos logros de la civilización represiva parecen crear las condiciones previas para la abolición gradual de la represión»[89].

Marx también sostenía que el curso del capitalismo conduciría a acentuar sus contradicciones hasta el punto que los explotados desarrollarían una conciencia revolucionaria en la que su extrema miseria, unida a su masivo número, conduciría a la revolución. Aquí es donde Marcuse no sigue al marxismo clásico, ya que entiende que la sociedad industrial avanzada no genera miseria en ese sentido, antes bien proporciona una, por falsa no menos eficaz, satisfacción que anula las potencialidades revolucionarias de los explotados, que no desean ya sino integrarse más y más en el sistema. La solución viene por otro lado.

Marx entendía que era el trabajo el medio de la alienación, allí donde el hombre no trabajaba para sí sino para satisfacer las exigencias de la propiedad, de la que el trabajador asalariado se veía excluido. Lo mismo entiende Marcuse: el trabajo es el medio por el que actúa el «principio de productividad» (*performance principle*). Por el trabajo el hombre se convierte en pieza mecánica del sistema. Como residuo personal queda sólo el tiempo libre. Pero el tiempo libre es «inútil». El ámbito en el que el hombre podría ser un fin para sí, se convierte en residuo, mientras que toda su realización, la satisfacción de sus necesidades en el ámbito del sistema, la obtiene sólo en la dinámica alienante del trabajo. Eso tenía originalmente sentido, cuando para

---

[88] Cfr. *An Essay on Liberation,* p. 12: «¿Es preciso explicitar aún que no son la tecnología, ni la técnica ni la máquina, los motores de la represión, sino la presencia en ellos de los amos que determinan su número, su duración, su poder, su lugar en la vida y la necesidad que tenemos de ellos? ¿Es necesario repetir que la ciencia y la tecnología son los grandes vehículos de la liberación, y que sólo su uso y restricción en la sociedad represiva es lo que hace de ellos vehículos de dominación?»

[89] *Eros and Civilization*, p. 5.

satisfacer sus necesidades elementales el hombre tenía que renunciar a su satisfacción personal, integrándose bajo el principio de realidad en una organización productiva. Esta organización productiva, sin embargo, que nació para satisfacer las necesidades básicas del hombre, pronto se vio pervertida y se puso al servicio de las ne- /151 cesidades de algunos hombres a costa del esfuerzo de otros. Surge así la «represión adicional», que tiene que seguir funcionando, y esta es la clave, incluso allí donde el brutal incremento de productividad que lleva consigo pronto consigue cubrir las necesidades básicas y tiene que ampliar éstas hacia otras ficticias que el sistema se encarga de satisfacer para poder así seguir funcionando y mantener la explotación. Pero aquí se abre la esperanza de un colapso del sistema explotador.

> El progreso técnico, que es él mismo una necesidad para el mantenimiento de la sociedad establecida, promueve necesidades y capacidades que son antagonistas respecto de la organización social del trabajo sobre la que descansa el sistema. Siguiendo el curso de la automatización, el valor del producto social está determinado en grado incrementalmente menor por el tiempo de trabajo necesario para su producción. En consecuencia, la real necesidad social de trabajo productivo disminuye, y el vacío tiene que ser cubierto con actividades improductivas. Una medida cada vez mayor del trabajo actualmente ejercido se hace superflua, sustituible, sin sentido. Aunque estas actividades pueden extenderse e incluso multiplicarse en un régimen de administración total, parece haber un límite superior a su incremento. Este límite se alcanzaría cuando el valor añadido creado por el trabajo productivo, ya no baste para pagar el trabajo no productivo. De este modo, parece inevitable una progresiva reducción del trabajo; y para esta eventualidad, el sistema tiene que proveer ocupación sin trabajo; tiene que desarrollar necesidades que trascienden la economía de mercado y que pueden incluso ser incompatibles con ella[90].

En definitiva, lo que viene a decir Marcuse es que, a fin de mantenerse en pie como sistema de explotación, la sociedad industrial avanzada ya no sabe qué producir y tiene serios problemas para mantener ocupados a sus individuos. De este modo, gracias a una productividad siempre creciente, a la que el sistema no puede renunciar (porque sólo haciéndolos producir, mediante el trabajo, mantiene integrados a los trabajadores), el

[90] Ibíd., p. xxiii.

sistema está al borde del colapso. El trabajo se ha hecho tan ficticio como las necesidades que por él se satisfacen. La maquinización de los mecanismos de producción, por otra parte, es tan total, que el hombre va siendo paulatinamente sustituido por las máquinas. La masiva automatización abre entonces la posibilidad de liberar al hombre del trabajo, al menos de lo que hay en este trabajo de gra- /152 voso, difícil y contrario al principio del placer[91]. Por ello, no está lejos el tiempo —piensa Marcuse— en que ese sistema genere tal cantidad de desempleo, pseudo-empleo, subvención y tiempo libre, que la liberación del Eros, posible desde hace mucho, se hará necesariamente realidad.

> Bajo condiciones óptimas, la prevalencia, en la civilización madura, de la riqueza material e intelectual sería tal que permitiría la gratificación sin esfuerzo de las necesidades, mientras que la dominación no impediría sistemáticamente tal gratificación. En este caso, el *quantum* de energía instintiva a invertir todavía en trabajo necesario (con el tiempo completamente mecanizado y racionalizado) sería tan pequeño que colapsaría una amplia área de frenos y modificaciones represivas, no sostenidos ya por fuerzas externas. En consecuencia, la relación antagonista entre el Principio de Placer y Principio de Realidad se alteraría en favor del primero. Eros, el instinto de vida, se vería liberado en magnitud sin precedentes[92].

Así se entiende la afirmación de Marcuse según la cual «la negación del principio de productividad (*performance principie*)

---

[91] Cfr. ibíd., p. 152: «Bajo las condiciones "ideales" de la civilización industrial madura, la alienación se completaría por la general automatización del trabajo, por la reducción del tiempo de trabajo a un mínimo, y por la intercambiabilidad de funciones.— Desde el momento en que la duración de la jornada laboral es uno de los principales factores represivos impuestos al Principio de Placer por el Principio de Realidad, la reducción de esa jornada laboral hasta el punto en que el mero *quantum* de tiempo de trabajo deje de detener el desarrollo humano, es el primer requisito de la libertad.» Cfr. también *One-Dimensional Man,* pp. 36 s.: «La automatización, una vez convertida en *el* proceso de producción material, revolucionaría la sociedad entera. La reificación de la fuerza de trabajo humana, llevada a su perfección, rompería la forma reificada cortando la cadena que liga la persona a la maquinaria, es decir, el mecanismo por el que su propio trabajo la esclaviza. La completa automatización en el reino de la necesidad, abriría la dimensión del tiempo libre como aquel en el que se constituiría la existencia privada *y* social del hombre. Esto significaría la trascendencia histórica hacia una nueva civilización.»

[92] *Eros and Civilization*, p. 153.

se hace posible, no en contra, sino *con* el progreso de la racionalidad consciente: presupone la máxima madurez de la civilización»[93].

> «Progreso» no es un término neutral; se mueve hacia fines específicos, y estos fines están definidos por las posibilidades de mejorar la con- /153 dición humana. La Sociedad Industrial Avanzada se está aproximando al punto en el que el continuo progreso demandaría la radical subversión de la actual dirección y organización de ese progreso. Ese punto se alcanzaría cuando la producción material se haga automática, hasta el extremo de que todas las necesidades vitales puedan verse satisfechas, mientras el tiempo de trabajo necesario para ello se reduce a tiempo marginal. A partir de este punto, el progreso técnico trascendería el reino de la necesidad en el que servía como instrumento de dominación y explotación que limitaba por ello su racionalidad. La tecnología se convertiría en objeto del libre juego de facultades en la lucha por la pacificación de la naturaleza y la sociedad[94].

Treinta años después, la filosofía de Marcuse se nos hace en este punto algo ilusoria, y su optimismo resulta ciertamente exagerado. Hasta el punto de que las dudas se extienden sobre las premisas de su análisis, de las que lógicamente se deriva tan entusiasta conclusión. En este sentido, casi me atrevería a decir que en este sorprendente final, la filosofía de Marcuse se hace difícil de entender fuera del contexto en el que surgió. Y me refiero ahora, no a la Europa de entreguerras, sino a los Estados Unidos de los años cincuenta y sesenta, y más concretamente a esa sociedad en la que Marcuse se movía, que felizmente se extendía por las urbanizaciones de extrarradio, para la que el segundo automóvil se iba convirtiendo en una obviedad y que llevaba a sus hijos a estudiar a los *Colleges* en los que Marcuse enseñaba. Es la sociedad que Galbraith, profesor también en Harvard, bautizó en 1960 como la «Sociedad Opulenta». Una sociedad que se extendió posteriormente por Europa, y cuyos hijos estudiaban el año 68 en la Sorbona, planteándose la cuestión de hasta qué punto eso de «ganarse la vida» era necesario, cuando parecían vivir en una economía donde la abundancia era algo que podía darse por supuesto.

---

93 Ibíd., p. 150.

94 *One-Dimensional Man*, p. 16.

Cuando Marcuse llega a afirmar como evidente que toda la miseria aún existente, en el Tercer Mundo, en las bolsas de pobreza de las ciudades del Primero, etc., no eran resultado de una escasez natural, sino producto de una organización económica explotadora[95], se da por supuesto que el bienestar básico de los /154 hijos de familia (comida, vivienda, calefacción, educación, vacaciones, y también un viejo «dos caballos»), e incluso la posibilidad de tener todo eso sin trabajar, se podía hacer extensivo a la humanidad entera, renunciando sólo a lo superfluo de algunos (al coche grande de papá, al yate y al club de golf), que era la causa de que el sistema continuara siendo explotador.

Y éste es el punto, insisto, en su sorprendente optimismo final, en el que cabe preguntarse si la filosofía de Marcuse y la nueva sensibilidad que propagaba, no fue el último lujo que pudo permitirse la «sociedad feliz» que él quiso denunciar, esto es, una filosofía que se entiende sólo en el contexto de una determinada cultura que se da por supuesta.

9. La nueva sensibilidad

En cualquier caso, lo cierto es que Marcuse considera que el conflicto entre el principio de placer y el principio de realidad, entre Eros y Civilización, es algo justificado sólo en un horizonte de escasez que nuestra cultura industrial ha superado ya, o está a punto de superar[96]. Si sobrevive, será por poco tiempo, en la medida en que la Civilización actual, más allá de esa justificada lucha contra la escasez, pretende todavía mantener una estructura de explotación, de trabajo alienante, que, por otra parte, cada vez tiene menos sentido en medio de la sobreabundancia que produce.

Marcuse ve cercana la aurora de un Tiempo Nuevo en el que el citado conflicto dé paso a una reconciliación del principio de placer con el principio de realidad, en medio de una cultura lú-

---

[95] Cfr. *El final de la utopía,* Ariel, Barcelona, 1986, p. 11.

[96] Cfr. *An Essay on Liberation,* p. 4: «Las posibilidades utópicas son inherentes a las fuerzas técnicas y tecnológicas del capitalismo y socialismo avanzados: la racional utilización de estas fuerzas a escala global terminará en un muy previsible futuro con la pobreza y la escasez.»

dico-erótica, radicalmente contrapuesta a la cultura actual dominada por el principio de productividad, por la idea de eficacia[97]. /155

La superabundancia industrial hará posible que el hombre desmonte las estructuras represivas de la instintividad que fueron necesarias para superar la escasez, pero que pueden dar paso ahora al libre desarrollo del principio del placer[98]. De este modo se puede vislumbrar una re-erotización del marco laboral, que, una vez superada la «represión adicional» que el actual sistema comporta, no tiene por qué seguir siendo un ámbito de esfuerzo y renuncia, sino que puede convertirse en campo del libre juego de las facultades humanas. En concreto, aquellos aspectos bidimensionales de la razón que se identificaban con el logos erótico de los clásicos, no tiene por qué permanecer clausurado en una fantasía inútil, cuando no en un inconsciente reprimido, sino que podrá incorporarse como fuente de una nueva creatividad a un trabajo que así se convertirá en juego[99]. Y no sólo al trabajo, sino que esa fantasía, puede convertirse también en el principio organizador de una vida social que, superada la escasez, estará gobernada por la imaginación y no por la racionalidad restringida de la mera eficacia. «La imaginación al poder» es el

---

[97] Cfr. Ibíd., p. 19: «Porque la libertad depende ciertamente en gran medida del progreso técnico y del avance de la ciencia. Pero este hecho oculta fácilmente la precondición esencial: a fin de convertirse en vehículos de la libertad, la ciencia y la tecnología tendrían que cambiar su presente dirección y sus actuales metas; tendrían que ser reconstruidas de acuerdo con una nueva sensibilidad, con las demandas de los instintos de vida. Entonces se podría hablar de una tecnología de la liberación, producto de una imaginación científica, libre para proyectar y designar las formas de un universo humano sin explotación ni esfuerzo. Pero esta *gaya scienza* es concebible sólo tras la ruptura histórica en el *continuum* de la dominación, como expresión de las necesidades de un nuevo tipo de hombre.»

[98] Cfr. ibíd., p. 24: «La conciencia liberada promovería el desarrollo de una ciencia y de una tecnología libres para descubrir y realizar las posibilidades de las cosas y los hombres, en la protección y gratificación de la vida, jugando para lograr esa meta con las potencialidades de forma y materia. La técnica se convertiría entonces en arte, y el arte tendería a formar la realidad. La oposición entre imaginación y razón, facultades superiores e inferiores, pensamiento poético y científico, quedaría invalidada. Sería la emergencia de un nuevo Principio de Realidad bajo el cual la nueva sensibilidad y una inteligencia científica desublimada se combinarían en la formación de un nuevo *ethos estético.»*

[99] Cfr. *Eros and Civilization*, p. 193.

lema de la nueva sociedad, para la que la Utopía ha dejado, en virtud de la posible superabundancia tecnológica, de ser un reino prohibido[100]. /156

Se entiende entonces que, en el contexto de la amplia interpretación que hace Marcuse de la libido freudiana, esa re-erotización no implica una «sexualización» de la vida pública. Ciertamente, la sexualidad queda liberada del estrecho marco institucional reproductivo propio de la familia burguesa. Es cierto también que el nuevo erotismo será despliegue lúdico de la propia corporalidad que busca su satisfacción. Del mismo modo es cierto que en este contexto se disuelven los tabús sobre los que se construía esa restricción de lo sexual, y así también aquí la fantasía deja de ser refugio de insatisfacciones para convertirse en el principio organizador de una sexualidad lúdica. Mas, por otra parte, en la medida en que el Eros encuentre espacio para su despliegue en otros ámbitos, podrá liberarse también de la focalización genital que ahora sufre[101].

---

[100] Cfr. ibíd., p. 189 (las citas entrecomilladas son de las *Cartas sobre la educación estética de la Humanidad,* de Schiller); «Sólo cuando la "rémora de la necesidad" sea sustituida por la "rémora de la superfluidad" (abundancia), se verá la existencia humana impulsada a ese "movimiento libre que es él mismo a la vez fin y medio". Liberado de la presión de propósitos fatigosos y de producciones exigidas por la necesidad, el hombre será restaurado en la "libertad de ser lo que él debe ser". Pero lo que "debe" ser es la libertad misma: la libertad de jugar. La facultad mental que ejerce esa libertad es la de la *imaginación.* Ella traza y proyecta las potencialidades de todas las esencias, los cuales, liberadas de su esclavitud por la materia que constriñe, aparecen como "formas puras". Como tales, constituyen un orden en sí mismo: existen "según las leyes de la belleza.".»

[101] Cfr. *Eros and Civilization,* p. 201: «Una vez que no fuese utilizado como un instrumento de trabajo a tiempo completo, el cuerpo se vería re-sexualizado. La regresión envuelta en esta extensión de la libido se manifestaría en primer lugar en la reactivación de todas las zonas erotogénicas y, consecuentemente, en el resurgimiento de una sexualidad pregenital polimorfa y en el declive de la supremacía genital. El cuerpo en su integridad se convertiría en objeto de *cathexis,* en una cosa para disfrutar de ella, en instrumento de placer. Este cambio en el valor y alcance de las relaciones libidinales conduciría a una desintegración de las instituciones en que se han organizado las relaciones interpersonales privadas, especialmente de la familia monogámica y patriarcal.— Estas perspectivas parecen confirmar la expectativa de que la liberación instintiva puede conducir sólo a una sociedad de maníacos sexuales, es decir, a una no-sociedad. Sin embargo, el proceso apuntado implica, no solamente

Muy especialmente, una vez garantizada su supervivencia y bienestar básicos, las relaciones del hombre con la naturaleza cambiarán substancialmente. Estas relaciones dejarán de ser antagónicas y serán objeto preferido de la citada re-erotización. La naturaleza, en vez de enemigo primordial, pasará a ser vista como continuidad de la propia corporalidad, y a través del propio cuerpo, como espacio adecuado para el despliegue de una libido que habrá dejado de ser agresiva, contra la naturaleza y contra los demás hombres[102]. «Haz /157 el amor y no la guerra» es el lema de la nueva sensibilidad; y su logotipo adecuado sería, en efecto, un casco convertido en maceta. El Eros, el afán de satisfacción, que en una cultura de escaseces era inviable y principio de muerte, será principio de vida, y, como los primeros cristianos anunciaban, se convertirá en Ágape, en comunidad de bienes, del hombre con la naturaleza, y de los hombres entre sí[103].

Sólo una sombra queda en el panorama que Marcuse describe. Es la sombra de la muerte, como negación, al parecer definitiva, del principio del placer; ya que —cita Marcuse a Nietzsche— todo placer quiere eternidad[104]. Pero incluso en este punto el optimismo marcusiano es también paradisíaco. La ciencia y la técnica dominarán por fin la enfermedad y quitarán de la muerte ese punto de imprevisibilidad por el que tantas veces se ve truncada la vida que aún no ha desarrollado sus potencialidades. Así podremos aceptar la muerte como algo que no trunca la naturaleza, sino como aquello en lo que ésta alcanza su cumpli-

---

una liberación, sino una *transformación* de la libido: desde la sexualidad constreñida bajo la supremacía genital, a la erotización de la personalidad entera. Se trata de una extensión, más que de una explosión de la libido: una extensión sobre las relaciones privadas y sociales que cierra la escisión que entre ellas mantenía un principio de realidad represivo».

[102] Cfr. *Eros and Civilization,* p. 189: «Una vez que haya ganado ascendencia como principio de civilización, el impulso de jugar transformará literalmente la realidad. La Naturaleza, el mundo objetivo, será primariamente experimentada, no como lo que domina al hombre, ni como lo dominado por él, sino como un objeto de "contemplación".»

[103] Cfr. ibíd., p/210.

[104] Cfr. ibíd., p. 231.

miento; y la muerte podrá así, al final de una vida plena, convertirse en voluntaria[105]. Así le quitamos su aguijón y proclamamos sobre ella nuestra victoria. Es el final de la Utopía: la proclamación del Paraíso.

---

[105] Cfr. ibíd., p. 235: «En condiciones de verdadera existencia humana, la diferencia entre sucumbir a la enfermedad a la edad de diez, treinta, cincuenta o setenta, o de morir de muerte "natural" tras una vida cumplida, es una diferencia por la que vale la pena luchar con toda la energía instintiva. No son aquellos que mueren, sino los que mueren antes de tener que, y querer hacerlo, los que mueren en el dolor y la agonía, los que representan una grave acusación contra la civilización.» Cfr. también ibíd., pp. 236 s.: «La muerte puede convertirse en un signo de libertad. La necesidad de la muerte no refuta la posibilidad de la liberación final. Como otras necesidades, puede hacerse racional, sin dolor. Los hombres pueden morir sin ansiedad si saben que lo que aman queda protegido de la miseria y del olvido. Después de una vida cumplida, pueden asumir el morir, en el momento de su propia elección. Pero ni siquiera el último advenimiento de libertad puede redimir a aquellos que mueren en el dolor. Es el recuerdo de estos, y la culpa acumulada de la humanidad ante sus víctimas, lo que oscurece la perspectiva de una civilización sin represión.» — Éstas son las últimas palabras con que Marcuse concluye *Eros and Civilization.*

SECCIÓN II

LA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA

Capítulo V

M. HEIDEGGER

DE LA FENOMENOLOGÍA A LA HERMENÉUTICA

I. LA FILOSOFÍA DEL PRIMER HEIDEGGER

1. La radicalización fenomenológica de la filosofía trascendental

El punto de partida de la filosofía de Heidegger, tal y como se plantea en *Ser y Tiempo,* sobre todo si entendemos esta obra a la luz de la otra importante monografía situada en la misma época *Kant y el problema de la metafísica,* debe ser entendido en el contexto de la Filosofía Trascendental.

Es importante esta consideración previa, a fin de situar la filosofía de Heidegger en el más amplio contexto de la filosofía de la época, en un momento en el que el neokantismo era la corriente que impregnaba toda la vida académica de Alemania. Ahora bien, el neokantismo era una filosofía en la que el impulso trascendental había renunciado a los altos vuelos de una filosofía de la libertad, tal y como se plasma en los grandes sistemas del idealismo; y así la especulación filosófica se veía reducida a una reflexión sobre los presupuestos teóricos de las ciencias naturales, es decir, a teoría de la ciencia. La gran teoría del espíritu que había sido el idealismo alemán era así reconducida a la vía lateral, que corría peligro de convertirse en vía muerta, de una reflexión *sui generis* sobre las así llamadas «ciencias del espíritu», guiadas por principios metodológicos también propios que desarrollaban una teoría de la «comprensión» en la línea de la hermenéutica de los textos históricos que abriese Schleiermacher. Por esta línea Wilhelm Dilthey puso las bases de una nueva psicología, centrada sobre el carácter diferencial de los hechos del espíritu, que es su esencial historicidad.

No es esta vía lateral la que va a seguir Heidegger. Por más
/162 que su «analítica existencial» esté temáticamente más próxima a la psicología fundamental de Dilthey que a la teoría de la

ciencia de Natorp, p. ej.; por más que su filosofía «existencial» sea ciertamente «vitalista» más que «cientificista»; sin embargo, este vitalismo existencial no se desarrolla al margen de una teoría fundamental del ser y de la razón. Antes bien, lo que hace Heidegger es recuperar desde esa preocupación temática propia de las ciencias del espíritu el afán de fundamentalidad propio de la filosofía trascendental, hasta hacer de ella una ontología fundamental en la que se intenta poner de manifiesto cómo el modo de ser que aparece en los objetos propios de la ciencia natural, lejos de ser primario y paradigmático, es más bien un modo de ser parcial y derivado que se fundamenta, al revés, en aquel que se pone originalmente de manifiesto en el análisis de esa Existencia histórica que somos cada uno.

Volviendo a Kant, la doble vía de una metodología propia de las ciencias naturales y de otra específica de las ciencias del espíritu, tiene que ver con el peculiar resultado de la especulación kantiana, que conduce a una radical escisión de la idea de razón. Así los principios de la racionalidad teórica que manejan las ciencias naturales, son distintos de la racionalidad práctica que funciona en el ámbito de la conciencia moral. Y esta distinción se radicaliza en verdadera oposición allí donde la conciencia moral funciona con criterios —véase p. ej., la idea de libertad— que resultan irracionales desde el punto de vista de la razón «pura». Culturalmente esta escisión kantiana de la idea de razón va a funcionar en detrimento de las ciencias del espíritu, que encuentran en la categoría de «comprensión» una especie de refugio epistemológico en el que protegerse del hecho teórico fundamental según el cual, conocer, lo que se dice propiamente «conocer», es algo exclusivo de las ciencias naturales. Las ciencias del espíritu están por tanto situadas en el segundo rango epistemológico de lo que encuentra sólo en la «moral» la base de sus certezas, de unas certezas que son por lo demás irracionales en el más fundamental ámbito de la razón teórica, única capaz de dar cuenta de sus contenidos objetivos como verdaderamente conocidos.

Por tanto, la radicalización vitalista (existencial, sería un calificativo más coherente con la terminología heideggeriana) de la filosofía trascendental tiene que abordar esta decisiva cuestión del fundamento de toda posible racionalidad, de un modo que ya intentó Johann G. Fichte, y que va a reanudar aquí Heidegger

al /163 intentar mostrar que el último fundamento de las categorías que pretenden comprender lo que ocurre, es decir, los objetos de experiencia; o sea, el último fundamento de la razón teórica, ha de buscarse en un *a priori* definido por la voluntad (sin querer respetar mucho la terminología, yo lo denominaría incluso «voluntad de vivir») y en absoluto teóricamente autónomo.

Veamos, pues, en qué sentido podemos denominar trascendental la filosofía de Heidegger, y ello en el ámbito de una ampliación del contexto histórico de su pensamiento, que en su origen no se podría entender sin referirnos a la revolución que supuso la Fenomenología de E. Husserl en este marco epistemológico (*erkenntnistheoretisch*) que define a la filosofía alemana del primer tercio del siglo XX.

Partiendo de la definición que da Kant del término, una filosofía «trascendental»[1] es aquella que considera los modos de experiencia como fundantes respecto de los modos de sus objetos propios. Se dice en ella que la estructura formal de esta experiencia es condición de posibilidad de sus objetos. Estos objetos, el ente como presente, están, pues, condicionados y mediados por la experiencia. Dicho de otro modo: La experiencia se convierte en medio absoluto y fundamento, no sólo respecto de la percepción, sino también respecto de la constitución de sus objetos. La experiencia, pues, pasa a ser el punto de partida para la consideración del ente real *qua* experienciable.

Es importante señalar que en esta somera descripción de los rasgos generales de una filosofía trascendental no ha hecho falta recurrir a la noción de sujeto. Dicho de otra forma: es posible mantener la tesis de que el pensamiento trascendental no implica *a priori* una postura subjetivista. La experiencia, cuyas formas son condición de posibilidad de los objetos, no es sin más el sujeto, sino, más bien, un campo intermedio, de mediación, entre sujeto y objeto, que tiende a ser considerado como origen y fundamento de ambos. Mas esta experiencia, si bien connota un polo subjetivo, implica *a priori,* la presencia de objetos *qua* experienciables; no es, pues, más subjetiva que objetiva.

Haber puesto de relieve este carácter «intencional», es decir, «bipolar», del fundamento trascendental es el mérito propio de

---

[1] Cfr. *Kritik der reinen Vernunft,* A 295 s.; B 325 s.

/164 Husserl. En efecto, no sería difícil mostrar que el concepto fenomenológico de «corriente de vivencias» (*Erlebnisstrom*) tiene cierto parentesco con el concepto kantiano de experiencia. La vivencia objetiva entendida intencionalmente contiene en unidad actual la presencia de objetos en tanto que dados a un sujeto; se trata por tanto de un absoluto bipolar que en su estructura dinámica, en su deriva temporal, recoge todo lo dado en tanto que dado, es decir, en tanto que experienciado. Mediante la reducción fenomenológica Husserl pretende ganar un campo de mediación absoluta, independiente de toda existencia real, en cuya autonomía y renunciando a toda referencia a existencias trascendentes, se pueda resolver el problema del conocimiento sin necesidad de recurrir a una conexión entre magnitudes heterogéneas, cual serían pensamiento y ser. El ente y el sujeto pensante se dan entonces mediados en la unidad de un fundamento común que incluye a ambos como polos. Este fundamento es la corriente de vivencias intencionales, que es condición de posibilidad de la presencia intencional de los objetos. Decir que la conciencia intencional de la Fenomenología tiene un carácter trascendental no significa otra cosa que dicha conciencia es condición de posibilidad para la constitución de los objetos intencionales o, lo que es lo mismo, que no hay más objeto que aquel que aparece intencionalmente en la conciencia y *en tanto que aparece en ella.* Desde esta perspectiva Husserl puede radicalizar la concepción trascendental de la experiencia, renunciando en esta radicalización a la «cosa en sí» que Kant tenía que suponer como origen causal de las afecciones sensibles, las cuales constituían el material con el que la experiencia «construía» su objeto. Por el contrario, fenomenológicamente considerada, la experiencia intencional contiene en sí ya todo lo que precisa para constituir sus objetos propios. Ciertamente Husserl renuncia con ello a dar una explicación genética de estos objetos: están ahí, absolutamente dados; esto es lo único que le preocupa.

2. La radicalización existencial de la fenomenología

Esta renuncia tiene una seria consecuencia. Heidegger va a recoger el carácter absoluto de la vida intencional como *origen* de sus polos objetivo y subjetivo. Considera sin embargo que /165 Husserl congela, por así decir, el carácter fáctico, propiamente

vital, de esta corriente de vivencias, abstrayendo de ella su propiedad más esencial, que es su carácter histórico. A Husserl, situado por sus intereses temáticos en el ámbito más estricto de la epistemología, le interesa el análisis descriptivo de este dominio de la experiencia intencional sólo con el fin de ganar las categorías lógicas que hacen posible el saber científico *qua* apodíctico[2]. Para ello Husserl tiene que renunciar a todo lo que no es dación absoluta; pero en esta renuncia se le escapa —ésta es la crítica de Heidegger— precisamente el fluir fáctico de la corriente vivencial. La experiencia intencional se muestra, sí, como fundamento, pero sólo de la objetividad absoluta propia del saber ideal.

Heidegger pretende universalizar el carácter de este fundamento, a fin de que abarque no solamente el problema de la objetividad cognoscitiva, sino también la presencia (siempre intencional) de todo lo que de un modo u otro puede en esta presencia llegar a *ser.* Se trata de buscar una experiencia trascendental en la que no sólo aparezcan objetos conocidos, sino también el ente mismo en la pluralidad de sus múltiples modos de presencia. Ello exige una nueva radicalización —que en este caso es también ampliación— del concepto de experiencia, hasta hacer de ella el campo propio de constitución, no solamente del objeto gnoseológico, sino del ente en cuanto tal[3].

El punto de partida de esta radicalización se sitúa en la idea heideggeriana de «Existencia»[4]. La Existencia es para Heidegger

---

[2] Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe,* II, 20, p. 148. Estas lecciones, editadas en el marco de la *Gesamtausgabe,* constituyen la obra clave para entender las relaciones —en parte importante críticas— entre Heidegger y su maestro. Su publicación aportó una luz decisiva en este punto, luz que, si bien no añade nada nuevo a la doctrina de Heidegger, contribuye esencialmente a esclarecer la génesis de su pensamiento.

[3] Mas esto es así en cualquier caso a partir del concepto fenomenológico de experiencia; hasta e! punto que Heidegger llega a afirmar: «la ontología es posible sólo como fenomenología» (*Sein und Zeit,* Gesamtausgabe, I, 2, § 7, p. 48; trad. española: *El Ser y el Tiempo,* 4.* ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1989).

[4] Creo que el término castellano «Existencia» recoge perfectamente el sentido del alemán *«Dasein»,* tanto en su significación lingüística usual como en su más estricta dimensión técnica en la terminología heideggeriana. Prueba de ella es que en *Ser y Tiempo* Heidegger no tiene el más mínimo inconveniente por recurrir al neologismo alemán *«Existenz»* como sinónimo, precisamente

/166 el modo propio de ser el hombre[5]. Mas no se trata de la existencia del verbo «existir» en el lenguaje filosófico tradicional[6]. Lo que Heidegger entiende por ella —por *Da-sein,* como escribirá más tarde— lo traduciríamos mejor por «ex-stasis»; pues existir consiste en un estar fuera[7], volcado en lo otro. Mantenemos sin embargo el término «Existencia», porque este «ex-stasis» (*Da-sein*) es, en efecto, la Existencia a la que nos referimos en frases como: «el sentido de mi, tu, su existencia», en tanto que Existencia personalizada. Mediante la Existencia, constituido esencialmente en ella, el hombre está volcado en la comprensión (*Verstehen*) de lo otro, de las cosas, personas, instituciones, etc. Se da, por tanto, en ella una auténtica experiencia de eso otro.

El hombre, que consiste en su existir, no se sitúa aquí como un objeto que entre otras características reúna la de existir. El hombre, situado en el contexto de la analítica existencial, no es nada más allá del acto que lo lleva hacia lo otro que él. Ello significa que el hombre, lejos de poder ser entendido como un ab-

---

porque la etimología latina *ex-sistere* le ayuda a completar el sentido etimológico del *Da-sein* alemán. Por esta razón, pienso que Heidegger ha tenido muy mala suerte en la transcripción de este concepto clave de su filosofía a la lengua castellana. Creo que es un esnobismo filológico incorporar al texto castellano el término *Dasein* como si hubiese la más mínima dificultad en su traducción. También creo que castellanizar la etimología germánica traduciéndolo por «ser-ahí» como hizo Gaos en su día, empobrece la traducción, ya que no se gana ninguna inteligibilidad (de hecho se pierde de modo radical pues en castellano es un término que carece de sentido: no se «es», sino que, si acaso, se «está» «ahí»), y se pierde la que etimológicamente sugiere el término castellano «Existencia», que refleja muy fielmente lo que Heidegger quiere decir. Ciertamente la traducción de la filosofía de Heidegger tiene graves problemas, pero no es este uno de ellos, comparado sobre todo con los que origina el esnobismo que ve por doquier problemas de traducción supuestamente derivados del subdesarrollo semántico del castellano.

[5] Cfr. *Sein und Zeit,* § 9, pp. 56 s.

[6] Cfr. ibíd. Para esta existencia Heidegger utiliza el término *Vorhandenheit.*

[7] Cfr. ibíd., § 13, p. 83: «En el dirigirse a [algo] [...] y en el captar [lo] la Existencia (*Dasein*) no sale por vez primera de su esfera interior, en la que estuviese encapsulada; esta Existencia está ya por principio, en su forma primaria de ser, "fuera", junto a (*bei*) un ente presente del mundo descubierto *a priori* (*je schon*).»

/167 soluto substancial, consiste en su relación, en su misma relatividad hacia lo que en su Existencia se le presenta[8].

3. La existencia como ser-en-el-mundo

La Existencia en la que el hombre consiste —y aquí radica una importante novedad que hace a Heidegger superar el concepto de intencionalidad fenomenológica—, si por un lado es ciertamente intencional[9], ya que recoge en sí lo presente en ella, por otro no se dirige sin más directamente a esto presente. La Existencia tiene el carácter de la trascendencia. La trascendencia propia de la Existencia supone por un lado el que esta Existencia se sitúa siempre —por definición— más allá de las posibles barreras de la subjetividad[10]. Pero esta trascendencia no es solamente un sinónimo de la «ex-sistencia» humana. Trascender consiste además en un cierto remontar, pasar por encima del objeto concreto al que la Existencia se pueda dirigir en un acto determinado. La trascendencia abre así por detrás o por encima, por decirlo así, del objeto en cuestión lo que vamos a llamar un horizonte, y se sitúa en él.

Veamos un ejemplo: Entramos en un local de una Facultad universitaria y contemplamos la siguiente escena: un señor que se supone que sabe mucho de una materia hace preguntas a otro que se supone que sabe menos o que incluso, en determinados casos, no sabe nada de ella; y las preguntas se refieren a la materia en /168 cuestión. Si nos limitásemos a describir en directo el espectáculo que allí se nos ofrece la conclusión correcta sería:

---

[8] Se entiende que nos referimos al hombre en aquello que constituye diferencialmente su humanidad, y no en tanto que un grave en el campo gravitatorio terrestre, o un compuesto biológico de características similares a la de otros mamíferos, etc.

[9] Cfr. «Von Wesen des Grundes», en *Wegmarken, Gesamtausgabe,* 1, 9, p. 168.

[10] Por ello, aunque la Existencia consista en trascender, ir más allá, ella permanece siempre dentro de sí misma. Pues «el estar junto al ente conocido no es un abandonar la esfera interior; también en este "estar fuera" junto al objeto la Existencia está —en un sentido que hay que matizar— "dentro"; ella misma es como ser-en-el-mundo que conoce. Y, de nuevo, captar lo conocido no es un volver del captante salir con la presa ganada al "albergue" de la conciencia; también en el captar, guardar y retener permanece la Existencia cognoscente, en tanto que Existencia, fuera» (*Sein und Zeit,* § 13, p. 83).

este edificio es un manicomio. En vez de ello decimos: nos encontramos en la Universidad, y esto es un examen oral. La situación descrita no nos parece absurda, sino que la entendemos perfectamente, ya que nos referimos a ella como a un examen. Ahora bien, esta referencia es solamente posible, porque en su acto propio nuestra Existencia pasa por encima del objeto en cuestión y se sitúa, más allá de él, en un contexto u horizonte más amplio, cual es el del funcionamiento propio de una institución que llamamos Universidad. Sólo en la medida en que por encima del objeto descrito, trascendiéndolo, estemos *ya* situados en el horizonte de lo universitario, podemos decir de él que es un examen. Mas, si esto es así, entonces resulta que el tal objeto se nos da desde un horizonte en el cual estamos *ya* situados *antes de conocerlo como tal,* a saber: p. ej., la Universidad[11]. Hacia este horizonte trascendemos todos nuestros actos cognoscitivos que se enmarcan en él, de tal modo que sólo desde la trascendencia así abierta se nos dan los objetos concretos. Mi Existencia universitaria no es, pues, una suma de actos, sino un ser-en-la-Universidad que se entiende como totalidad originariamente dada, es decir, previa a sus actos, y en modo alguno como resultado aditivo de la agregación de éstos. Pues bien, esta Existencia trascendente es condición de posibilidad para la dación (*Unverborgenheit*) de los objetos hacia los que ella está volcada. Esta dación no resulta inteligible sino desde el horizonte de trascendencia en cuestión; y es por tanto en esta trascendencia donde la experiencia existencial se articula como comprensión: si yo no fuera de algún modo un ser-en-la-Universidad, no podría entender lo que es un «examen», y lo entiendo sólo en la medida en que lo soy.

Las categorías en las que se constituye lo dado como unidad de sentido son, pues, modos de la experiencia *qua* modos de trascendencia. Es el trascender lo que articula la experiencia inteligiblemente[12]. Las categorías *qua* modos de trascendencia

---

[11] Cfr. «Von Wesen des Grundes», en *Wegmarken,* p. 138: «El ente está, comoquiera que esté determinado y articulado en concreto, *de antemano* remontado (*überstiegen*) en una totalidad» (la cursiva es mía).

[12] Cfr. ibíd.: «Lo que está remontado es sólo y precisamente el ente mismo que está o puede estar presente a la Existencia.» Y ello de modo tal que este estar remontado o superado en la trascendencia es condición de posibilidad para la presencia experiencial de este ente. Cfr. también: *Kant und das Problem*

—la /169 Universidad funciona en el ejemplo como un modo de trascendencia, y no como un objeto, que precisaría de un ulterior horizonte de comprensión— y, en último término, la trascendencia misma, son por ello condiciones de posibilidad para la constitución de sentido, sentido que nos permite hablar de algo como algo, es decir, establecer un discurso con pretensiones de racionalidad.

Con esto se pone de manifiesto lo que se pretendía mostrar: la Existencia, tal y como la entiende Heidegger, tiene un carácter trascendental. Ello es así en un doble sentido. En primer lugar, la Existencia es el todo intencional que es condición de posibilidad de lo presente en ella; en este sentido precede al ente hacia el cual se dirige. Ahora bien, esta precedencia se entiende, además, respecto de las categorías que hacen posible esta presencia ontológica. Estas categorías están condicionadas desde un horizonte que es en sí mismo un modo trascendente de la Existencia misma. Esta trascendencia original en la que la Existencia consiste es, pues, condición de posibilidad para una dación objetiva o, más heideggerianamente, de sentido. La función trascendental que tenía en Kant la experiencia integrada en la unidad de una apercepción trascendental, es asumida aquí por la Existencia en el modo de la trascendencia descrita[13].

Sin embargo, esta sustitución tiene enormes ventajas a la hora de analizar los fenómenos gnoseológicos: La abstracta unidad de la apercepción —al igual que el Yo trascendental de la Fenomenología— era incapaz de explicar desde sí misma la dinámica fáctica de la síntesis categorial. Ciertamente esta síntesis es una actividad del sujeto, pero el porqué de una determinada síntesis ya no es cuestión suya; no digamos ya el origen de unas categorías que son en sí algo último más allá de todo sujeto fáctico. Evidentemente este origen tampoco se puede situar en una cosa en /170 sí cuya única función es proporcionar una multiplicidad caótica de sensaciones. Así pues, tanto Kant como Husserl explican *post factum* la validez categorial y lógica del objeto

---

der Metaphysik, Frankfurt a. M, 1971, p. 113 (edición española: *Kant y el problema de la metafísica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1993).

[13] Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik,* p. 115: «Lo que posibilita la experiencia, posibilita igualmente lo experimentable o experimentado como tal. Es decir: la trascendencia hace accesible el ente mismo en sí mismo para un ser finito.»

constituido. La génesis del objeto en cuestión es altamente problemática y conduce en la doctrina del esquematismo trascendental a las páginas más complejas de la obra kantiana.

Introduciendo en lugar de la apercepción o de un Yo puntual la instancia, más dinámica, de una Existencia que consiste en su actividad intencional y trascendente, Heidegger se sitúa en una posición más ventajosa a la hora de dar cuenta del origen último de las categorías que son condición de posibilidad de la presencia comprensible del ente.

Desde el concepto de Existencia así ganado Heidegger va a ampliar, radicalizándolo, el horizonte de comprensión de la idea de experiencia, resistiéndose desde esta radicalidad a todo tipo de reducción. Se resiste, en primer lugar, a la reducción de la racionalidad experiencial a la racionalidad científica. Pues la racionalidad científico-natural está condicionada por una trascendencia científica, por un ser-en-la-ciencia —mejor, por un ser-en-los-aparatos-de-medida— que no parece sea el último modo posible de trascender, sino más bien un modo fundado que remite a un horizonte más amplio como a su condición trascendental. Ni la ciencia parece ser el último horizonte de dación, ni el objeto científico lo primariamente presente a la Existencia[14]. ¿Cuál es entonces este último horizonte? Y, desde él, ¿qué es lo primariamente dado? Dejemos de momento la pregunta abierta y pasemos sencillamente a definir en vacío los términos de la respuesta; después veremos qué significado tienen en concreto.

El último horizonte de trascendencia para el hombre es según Heidegger, por definición, el mundo[15]. En su trascendencia, llevada hasta su ultimidad, el hombre se sitúa como ser-en-el-mun-/171 do[16]. Por ello, el ser-en-el-mundo es la definición propia de la Existencia humana. Puesto que el mundo es la última posibilidad de la trascendencia, lo que se da en y desde este horizonte tiene

---

[14] En este punto M. Heidegger se separa radicalmente de su maestro Husserl y, en general, de la filosofía trascendental que reduce la racionalidad a objetividad científica: «ser —dice Heidegger— no significa para Husserl otra cosa que ser verdadero (esto es así también para Heidegger: cfr. *Sein und Zeit,* § 44, pp. 299 s.), verdadero (y aquí radica la discordancia) para un conocer teorético y científico» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* p. 165).

[15] Cfr. «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken,* p. 141.

[16] Cfr. ibíd.: «Denominamos mundo aquello hacia lo cual trasciende la Existencia en cuanto tal, y determinamos esta trascendencia como ser-en-el-mundo».

ahora el último modo de dación posible que, puesto que operamos trascendentalmente, será también el modo primero y original, a saber: el modo de lo ente. Lo dado al ser-en-el-mundo en cuanto tal es el ente en cuanto ente. Por tanto, como ser-en-el-mundo el hombre comprende las cosas como siendo y puede articular el discurso más original: «el ente es». El hombre se mueve por tanto en la comprensión del ser. Esto lo expresa Heidegger diciendo que el hombre trasciende el ente hacia el ser.

4. La radicalización hermenéutica de la ontología: la comprensión del ser

Es importante matizar aquí cuidadosamente, a fin de impedir un malentendido fundamental: el ser no es algo que esté más allá del ente al modo de otro ente, sino la condición trascendental para la *presentación* a una Existencia del ente en cuanto ente. Esta condición no es otra cosa que la apertura original de lo real que emerge a partir de la última trascendencia de la Existencia hacia el mundo. Trascendiendo, el hombre abre un horizonte último, el mundo, desde el cual se le revelan las cosas en esta ultimidad como entes. Si el ser es ahora la condición trascendental para la apertura del ente en cuanto tal, esta apertura es ya el ser mismo. El ser es lo que el hombre comprende en su última trascendencia hacia y en el mundo, y sólo eso. El ser hacia el cual están trascendidos los entes está, pues, esencialmente condicionado y mediado trascendentalmente por la Existencia concreta que somos cada uno.

Podemos volver al ejemplo anterior: Situado como ser-en-la-Universidad el hombre universitario abre una trascendencia, la Universidad misma. Desde este horizonte abierto emerge lo aca-
/172 démico: exámenes, profesores, bedeles. Obsérvese que desde otro horizonte profesores y bedeles serían padres de familia, peatones o beneficiarios de la Seguridad Social. El que *sean* entes académicos depende de que haya Existencias —en este caso puede ser la suya propia— que se sitúen, consistiendo ellas mismas en tal situación, como ser-en-la-Universidad. Pues bien, así como en este caso se trata, no de una trascendencia última, sino de una superable, en el caso del mundo encontramos la última condición que posibilita la emergencia en absoluto del ente en cuanto tal. El ser-en-el-mundo de la Existencia, que

es en cada caso la mía (*je meines Dasein*), es condición de posibilidad del ente en absoluto.

Nos movemos aquí en una interpretación idealista más radical aún que la de Kant, pues para Kant la experiencia y sus formas eran condiciones de objetividad, eran condiciones de constitución teórica, y no entitativa; en esta experiencia se constituía el objeto, no su onticidad, que era supuesta más allá de la experiencia como cosa en sí. Para Heidegger, por el contrario, la Existencia es, en su movimiento trascendente condición de posibilidad del ente en cuanto ente. Ser y Existencia *qua* apertura hacia este ser son —dirá Heidegger más tarde— lo mismo, en el sentido de que ambos se constituyen *en el mismo acto de trascendencia.* Sólo hay ente en y desde el acto de existir, de ser-en-el-mundo, que somos cada uno[17].

La trascendencia supone una totalidad que integra intencionalmente el hombre, el mundo y el ser de los entes que en y desde este mundo aparecen, en la unidad de un acto de comprensión en el cual consiste la Existencia. El hombre no es algo más allá del mundo, sino que consiste en remontar todo ente abriendo así un horizonte último que es el mundo, el cual sirve como marco y como condición de posibilidad para la presencia del ente. Pero /173 el mundo no es la suma de todos los entes, sino el lugar de la trascendencia última del hombre y, por tanto, correlativo a él[18]; del mismo modo como la Universidad, en el ejemplo anterior, no es la suma de todos los entes académicos,

---

[17] Cfr. *Sein und Zeit,* § 4, pp. 17 s.: «La comprensión del ser que corresponde a la Existencia comporta (*betrifft*) por tanto con igual originalidad la comprensión de algo así como un "mundo" y la comprensión del ser del ente que resulta accesible dentro de este mundo. Las ontologías que tienen por tema al ente de carácter ontológico (*Seinscharakter*) no existencial, están según ello fundadas y motivadas en la estructura óntica de la Existencia misma [...]. La Existencia tiene por tanto prelación [...] como condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías.»

[18] Cfr. ibíd., § 14, pp. 86 s.: «"Mundanidad" es un concepto ontológico que significa la estructura de un momento constitutivo del ser-en-el-mundo. Pero éste lo conocemos como determinación existencial de la Existencia. Mundanidad es, por tanto, ella misma un existencial. Cuando ontológicamente preguntamos por el mundo, en modo alguno abandonamos el campo temático de la analítica existencial. "Mundo" no es ontológicamente una determinación del ente que no sea esencialmente la existencia, sino un carácter de esta misma Existencia (*Dasein*).»

sino la condición de su posibilidad. Esta co-pertenencia del hombre y el mundo es lo que abre ahora el dominio en el que los entes pueden llegar a ser. Por ello, en cierta forma el ser pertenece a la totalidad que denominamos Existencia: situándose mediante ella en el mundo, el hombre consiste en comprender, más allá de todo ente concreto, que el ente *es,* de modo que este *ser* tampoco es nada más allá del acto de trascendencia que consiste en alcanzarlo comprensivamente. Existencia y ser comprendido son una misma cosa[19].

Aquí es donde hemos de situar el giro hermenéutico en el que Heidegger eleva al nivel de fundamentalidad ontológica lo que las ciencias del espíritu y muy concretamente la psicología vitalista de Dilthey aún mantenía en la lateralidad de una epistemología regional, válida sólo para la recuperación reflexiva de los saberes históricos. La «comprensión», como contrapuesta en cierta medida al «conocimiento científico», no es sólo el modo de asimilar subjetivamente vivencias extrañas (en la asunción de una tradición histórica, o en la recuperación reflexiva de «textos»), sino el modo fundamental en el que se abre el ser en cuanto tal en una dimensión existencial en la que todo lo que es (*das Seiende im Ganzen*) alcanza su ser. La comprensión existencial del ser que se abre en el último horizonte del ser-en-el-mundo es condición trascendental de que todo sea. Siguiendo el símil hermenéutico, el ser es como un texto que se constituye como tal allí donde es entendido y según el modo de esa comprensión. Ese texto es ciertamente algo en lo que la subjetividad está trascendida en su particularidad, el sujeto en cuanto tal no entiende si /174 no se abre hacia el texto; pero es igualmente cierto que esa comprensión que constituye el texto en su inteligibilidad incluye a la subjetividad que comprende en la constitución de lo comprendido.

A partir de esta radicalización hermenéutica toda ontología, en tanto que no hay más ser que el comprendido, tiene como punto de partida la «interpretación» de esa Existencia que somos cada uno, sólo a partir de la cual se abre el horizonte de comprensión en que consiste para todo ente su mismo ser.

---

[19] Por ello, «el ser que interesa a este ente (la Existencia, *Dasein*) es en cada caso el mío propio» (*Sein und Zeit,* § 9, p. 57).

5. La historicidad del ser

Mientras para Kant el *a priori* formal de la experiencia era una magnitud dada en absoluto, y por tanto absolutamente *a priori* c incondicionada, la aportación heideggeriana consiste en descubrir que este *a priori,* las categorías de la comprensión, está de nuevo mediado y condicionado por la trascendencia existencial hacia el horizonte categorial en cuestión. Se da aquí una relativización del *a priori* formal en función de una Existencia que está en su base como última fuerza constitutiva y última condición de posibilidad de cada horizonte categorial. Esto nos va a permitir recuperar desde la perspectiva de una filosofía trascendental una visión unitaria de la razón que permita superar la escisión que en Kant se produce entre la constitución formal de los objetos, absolutamente desvinculada del tiempo y la historicidad, y el acto de una Existencia que es en cada caso la mía y que tiene el carácter de un *factum.* A su vez, esto nos va a permitir superar la escisión que también se plantea entre una razón teórica cuyo único acto consiste en la constitución objetiva y ahistórica de la experiencia, y una razón práctica que tiene que ver con la conciencia moral que tenemos de nuestra individualidad como un «deber ser» —ya veremos que Heidegger lo entiende más bien como un «poder ser»— que tiene un carácter esencialmente fáctico.

Vayamos por pasos. Hemos visto que el ente, cada ente, se hace presente en su modo propio desde un horizonte que es término de la trascendencia existencial. La inteligibilidad que permite hablar de un ente como de algo racionalmente enmarcable en un discurso, procede pues de la trascendencia; pues sólo ella nos abre el horizonte de comprensión. Si el hombre no remontase el ente concreto, quedaría fijado en la inmediatez de la con- /175 creta dación de este ente; esta dación sería entonces, por así decir, muda, pues carecería de toda relación desde la cual pudiese ser entendida. Por ello la racionalidad de la presencia ontológica tiene como fundamento el impulso existencial a trascender la concreción de lo presente, para poder entenderlo así desde un marco superior: un examen, p. ej., desde la Universidad.

Es claro que el origen de la trascendencia, aquello que impulsa a la existencia a trascender, será en consecuencia el fundamento último, la condición trascendental que posibilita toda racionalidad.

Nos encontramos en el concepto heideggeriano de Existencia ante una totalidad que recoge en su mutua interdependencia en unidad actual: lo dado en ella como presencia, la subjetividad a la que lo dado está presente, y el horizonte que determina trascendentalmente esta presencia. Se trata, pues, de una totalidad relacional abierta y absoluta, entendida como *Da-sein*[20]*.* Ahora bien, esta totalidad no es, a la manera, p. ej., del primer Husserl, una complexión estática para ser descrita desde fuera de ella misma[21], sino un todo dinámico que lleva ya en sí la energía que da razón de su propia constitución. La Existencia es un *«Vollzug»,* un *acto* de trascendencia[22]. Por ello se resiste ahora Heidegger a que sea interpretada como *conocimiento* constituyente de objetos en el sentido *quasi* científico de este término. La Existencia es, /176 por el contrario, un *Verhältnis*[23]*,* en la ambivalencia de esta palabra, que significa a la vez «relación» y «actividad». La Existencia —dice también Heidegger— es un *Einbruch,* una «irrupción» que abre la trascendencia, el mundo, desde la que

---

[20] Este *Da-sein* es a la vez mío propio y de las cosas que están «ahí».

[21] Cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* pp. 151 s.: «Así, en la consideración y formación de la conciencia pura, se resalta exclusivamente el contenido (*Wasgehalt*)*,* sin preguntar por el ser de los actos en sentido de su Existencia. Esta pregunta está en las reducciones, tanto en la trascendental como en la eidética, no solamente no planteada, sino que precisamente se pierde en ellas. Desde el contenido (*Was*) yo nunca puedo averiguar algo sobre el sentido y la forma de su existencia (*Dass*)*.»*

[22] La trasformación del campo fenomenología) en campo existencial se realiza en Heidegger mediante un recurso a W. Dilthey: «Dilthey fue el primero —llega a decir Heidegger— que entendió las intenciones de la fenomenología. Su trabajo, ya desde los años sesenta, estaba dirigido al desarrollo de una nueva psicología, dicho muy en general: a una ciencia del hombre que previamente abarca a) hombre en tanto que persona, en tanto que existe en la historia como persona activa. La persona se encuentra en una determinada mismidad frente a un mundo sobre el que actúa (y que retroactúa sobre la persona), no solamente queriendo, sintiendo y contemplando, sino todo en uno siempre a la vez» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* pp. 163 s.).

[23] Cfr. «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken,* pp. 167 s.: La Existencia es el ente que «no solamente está situado en medio del ente, sino que también se comporta (*sich verhält*) respecto de él y así también respecto de sí mismo».

el ente llega primero a ser, para poder después ser conocido[24]. Pero entonces, el ente tampoco se da primariamente como conocido, sino como término de una conducta, de un *Verhalten* existencial. La Existencia —podríamos decir en castellano— «se las ha de ver» con el ente, de modo tal que este «habérselas de ver» con él es condición de posibilidad previa a la constitución del ente como objeto conocido[25]. Sólo desde esta condición trascendental se manifiesta el ente, en su aparecer, como verdad y tiene sentido.

Vemos, pues, cómo la trascendencia surge a partir de una actividad de la Existencia o, mejor, a partir de la Existencia entendida como actividad. La trascendencia es un *Einbruch,* una irrupción en medio del ente, que tiene un carácter esencialmente operativo. *«Am Anfang war die Tat»* («En el principio fue la Acción»): Esta cita del *Fausto* de Goethe constituye la entraña de la filosofía de Fichte, abriendo con ello una línea de pensamiento que va a ser muy fecunda a lo largo del siglo XIX y la primera mitad del xx, por la que se entiende la filosofía como una metafísica de la praxis. Creo que es en continuidad con esta línea de pensamiento como hemos de entender a Heidegger. La acción originaria de la Existencia abre con su irrupción el mundo, como horizonte de trascendencia desde el cual se muestra el ente en cuanto tal[26]. /177

Que esta interpretación no es descabellada se muestra en el carácter primero que, según Heidegger, compete al ente en cuanto tal, a saber, su *Zuhandenheit*[27]*.* El ente se muestra en el

---

[24] En este sentido el conocimiento es siempre «un modo de la Existencia fundado en el ser-en-el-mundo» (*Sein und Zeit,* § 13, p. 84). Y éste es el sentido que tiene la conocida tesis de Heidegger: «el ser-en-el-mundo no es primariamente la relación entre objeto y sujeto, sino lo que posibilita una tal relación» (*Kant und das Problem der Metaphysik,* p. 228).

[25] Esto no significa que el ente sea algo distinto, algo que esté más allá de su manifestación como verdad. El carácter fundado de la objetividad quiere decir sólo que el último fundamento no es la conciencia objetivante, sino una conciencia que fundamentalmente se define como actividad.

[26] Cfr. *Sein und Zeit,* § 18, p. 111: «Lo que encontramos intramundanamente [...] se despliega en su ser para la circunspección (*Umsicht*) que procura algo (*für die besorgende Umsicht*).»

[27] Frente a la *Zuhandenheit* —instrumentalidad— del ente, la *Vorhandenheit* —existencia— resulta ser una restricción del horizonte de dación de este ente, que se da entonces únicamente frente a y para la mirada «meramente» teórica. Cfr. *Sein und Zeit,* § 15, p. 93.

horizonte de una actividad de la Existencia[28] en referencia a la cual este ente aparece como lo que está a la mano, como instrumento, como algo esencialmente definido por una referencia operativa, y no como objeto del conocimiento teórico[29].

El existir no es primariamente un conocer algo, sino un procurar algo (*besorgen*). Y, puesto que esta Existencia es condición trascendental de la emergencia del ente en cuanto tal, el ente está esencialmente mediado y condicionado por el fin que gana en el marco de esta dinámica[30], que se entiende fundamentalmente como proyecto (*Entwurf*). Su modo de dación propio no es la objetividad cognoscitiva, sino la finalidad de su «para qué». Esta finalidad es la condición trascendental original de toda comprensión[31]. Las condiciones trascendentales como *a priori* teórico para la comprensión del ente en cuanto tal son, pues, horizontes de finalidad, metas que la Existencia abre. Todo sentido es entonces resultado de un proyecto[32].

Poco a poco se nos hace visible el sentido de la trasformación a la que está sometida en Heidegger la fenomenología y, en general, el pensamiento trascendental. La conciencia intencional era para Husserl el acto que integra en su unidad sujeto y objeto. /178 Se trata no de tres elementos —sujeto, objeto y conciencia—, sino de uno sólo, polarmente organizado: la conciencia, en referencia al cual ganan su sentido los otros dos. Ahora bien, esta conciencia es —dice Heidegger— una conciencia teórica, que da a lo dado en ella un sentido ideal, congelándolo en la absolutez de su presencia. Heidegger considera también la unidad intencional de la Existencia, que sitúa en el lugar de la conciencia fenomenológica. Pero esta unidad no está dada absolutamente,

---

[28] Cfr. ibíd., § 15, p. 90: «La mostración fenomenológica del ser se efectúa siguiendo el hilo conductor del cotidiano ser-en-el-mundo que denominamos también trato (*Umgang*) en el mundo y con el ente intramundano.»

[29] Cfr. ibíd., § 15, p. 92: «Los griegos tenían un término apropiado para las cosas: *"pragmata",* es decir, aquello con lo que se tiene que ver en la actividad (*Umgang*) que procura algo: *"praxis".* Pero ontológicamente dejaron en la oscuridad precisamente el específico carácter pragmático de las *pragmata* y las determinaron primariamente como "meras cosas". Al ente que encontramos en el procurar lo denominamos "instrumento".»

[30] Esta mediación alcanza la entidad absoluta del ente, el cual es instrumento por lo mismo que es tal ente.

[31] Cfr. ibíd., §31, p. 192.

[32] Cfr. ibíd., §32, p. 201.

ahistóricamente, sino que es el resultado de una irrupción, de una actividad cuyo rasgo fundamental consiste en pretender algo. Es esta actividad la que, por así decir, cementa, da cohesión intencional, al todo existencial en el que el hombre y el ente *son* en la correlatividad de un acto intencional que los integra y en el cual ambos tienen su origen; sólo que esta intencionalidad no es meramente cognoscitiva, sino esencialmente práctica. Por ello lo que da sentido a lo presente en la experiencia no es una conciencia absoluta, fuente de absoluta objetividad, sino una trascendencia fácticamente estructurada, en función de la cual la totalidad intencional se articula por referencia a un fin —el fin del acto existencial— que hace de lo presente instrumento relativo a él, y no objeto absoluto.

6. El sentido subjetivo de la hermenéutica existencial en el primer heidegger

Trascendentalmente condicionado por la Existencia como procuración, como actividad dirigida a la consecución de algo, el ente gana su sentido inteligible en lo que Heidegger, con palabra de difícil traducción, llama la *Bewandtnis. «Es hat mit etwas die Bewandtnis bei etwas»* se podría traducir como «algo tiene sentido (práctico) en función del algo»[33]. P. ej. «el martillo tiene su significación (*seine Bewandtnis*) en función del clavar, el clavar /179 en función de la fijación de un techo, el techo en función de...»[34]. Todas estas referencias se entraman en una unidad original, que es el mundo como horizonte último de significación funcional, como *Bewandtnisganzheit*[35]. El mundo es, pues, el horizonte de una trascendencia que, articulada en torno a un proyecto, da lugar a una totalidad eminentemente funcional.

Interesa ahora preguntar: ¿Hay algo último en función de lo cual el ente gane su significación? Sin decirlo expresamente, Heidegger entiende perfectamente que no hay finalidad sin un fin

---

[33] Este «en función de algo», el *um-zu* de la *Zeughafiigkeit* del ente, es lo que Heidegger denomina su referencialidad (*Verweisungscharakter*) (cfr. *Sein und Zeit,* § 15, p. 93). Esta referencialidad práctica es lo que propiamente define la *Bewandtnis* (cfr. ibíd., § 18, p. 112).

[34] Ibíd., § 18, p. 112.

[35] Cfr. ibíd., § 18, p. 117.

último, sobre todo si esta finalidad ha de ser fuente de inteligibilidad. Por ello hemos de suponer que la serie de significaciones funcionales desde las que el ente aparece como medio (*Zuhandenes*), ha de tener sentido en función de algo que ya no es funcional. En cualquier caso una cosa parece clara: aquello último que la Existencia pretende en su irrupción en medio del ente será el fin que abre la última trascendencia que se ha definido como mundo. Dicho de otra forma: si toda dación está condicionada trascendentalmente por el horizonte abierto de una pretensión (*Besorgen*) de la Existencia, habrá que suponer que hay una última pretensión que abre el último horizonte trascendental que hemos denominado mundo. Esta pretensión será la última y, trascendentalmente, la primera en la que la Existencia se constituye, abriendo también la primera y última trascendencia y, por tanto, la última fuente de racionalidad.

Ahora bien, el término de esta pretensión no puede ya ser un ente distinto del existente que somos cada uno de nosotros; pues en este caso habría que suponer un nuevo horizonte desde el cual se pudiese dar este último ente, que estaría a su vez abierto desde una pretensión más última, etc. Luego, si ya no cabe ente alguno como fin de la última pretensión trascendental, habremos de suponer que ésta se dirige a la Existencia misma que pretende. Y así el último-fin que es condición trascendental para la dación y comprensión del ente es la Existencia misma[36]. Dicho de otro /180 modo: la pregunta por el último «por qué» del ente, por la condición última de inteligibilidad, es idéntica a la pregunta por su último «para qué»; y esta pregunta viene contestada por la Existencia misma: el mundo, como último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, es el marco abierto por una Existencia que fundamentalmente pretende... ser sí misma[37].

---

[36] Cfr., ibíd., § 18, pp. 112 s. Pues «la totalidad de referencias funcionales (*Verweisungsganzheit*) se articula en último término en torno a un "para qué", el cual ya no es funcional, ya no es ente en la forma de ser de lo instrumental en el mundo y a cuya constitución ontológica pertenece la mundanidad [...]. El "para qué" (*Wozu*) primario es un "por quién" (*Worum-willen*)».

[37] El mundo «se ofrece a la Existencia como la respectiva totalidad de su "para sí" (*umwillen seiner, des Daseins*)» («Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken,* p. 163).

El mundo es, pues, la última referencia en la que el ente gana su significación como posibilidad de la Existencia para llegar a alcanzar su mismidad, *mismidad perdida en el acto mismo de su constitución como apertura hacia lo «otro».* La trascendencia que veíamos constituía el último horizonte de comprensión del ente en cuanto ente, se abre como un querer de la Existencia que se refiere a un poder ser sí misma. En función de esta originaria *pre-tensión* se articula a partir de esta trascendencia el mundo inteligible como resultado de un proyecto[38]. Siendo el mundo la condición trascendental última del ente en cuanto ente, éste ente se dará siempre mediado y condicionado por este proyecto, y se mostrará desde él como posibilidad. Entender un ente quiere entonces decir: referirlo al proyecto en el que este ente aparece como posibilidad para la Existencia de llegar a ser sí misma[39]. El poder-ser-sí-misma de esta Existencia es por tanto la última condición que hace posible la apertura del mundo y de la emergencia del ente en cuanto tal y en cuanto inteligible[40]. Dicho de otro /181 modo: La condición de posibilidad del ente, y con ello de su comprensión; la condición de posibilidad, por tanto, de toda racionalidad, es la posibilidad de la Existencia de lograr ser sí misma en medio del mundo[41], eso que románticos e idealistas llamaban «libertad».

Creo que aquí, aun conscientes de que dejamos fuera elementos esenciales de su filosofía, podemos concluir la caracterización que nos hemos propuesto del pensamiento del primer

---

[38] Pues la comprensión (de este mundo, que se muestra a partir del acto de comprender como totalidad inteligible) se apoya y articula en torno a este proyecto. «El comprender [...] proyecta el ser de la Existencia hacia su para sí (*Worumwillen*) tan originalmente como la significabilidad que es la mundanidad de su respectivo mundo. El carácter de proyecto del comprender, constituye el ser-en-el-mundo respecto de la apertura de su "ahí' como "ahí" de su poder ser» (*Sein und Zeit,* § 31, p. 193). Cfr. también «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken,* p. 158: «La Existencia trae ante sí al mundo como totalidad de su para-sí (*umwillen*). Este traer-ante-sí-misma el mundo es el proyecto original de las posibilidades de la Existencia, en tanto que ella, en medio del ente, tiene que poder comportarse frente a éste.»

[39] Cfr. *Sein undZeit,* § 31, pp. 191 s.

[40] Cfr. ibíd., § 31, pp. 194 s.

[41] Cfr. ibíd., § 31, p. 192.

Heidegger; ya que nos interesa fundamentalmente poner de manifiesto aquello que será relevante para entender el posterior desarrollo de su filosofía.

Con vistas a este desarrollo posterior interesa una última palabra sobre el carácter subjetivo del pensamiento existencial, cuestión que tuvo su importancia en la recepción de la filosofía de Heidegger que fue tachada de regresión subjetivista de la Fenomenología por el mismo maestro Husserl. Por más que en las relaciones personales entre maestro y discípulo hubiera posteriormente cuestiones muy feas que hicieron que se hablase de traición por parte de Heidegger, no deja de ser cierto que fue Husserl el que intelectualmente rompió esa relación al no acoger como continuidad del pensamiento fenomenológico lo que en la dedicatoria de *Ser y Tiempo* se planteaba como tal.

Creo que el pensamiento de Heidegger no se entiende en su punto de partida si lo interpretamos desde este punto de vista subjetivista. A la Existencia, tal y como Heidegger la entiende, no podemos acceder desde la perspectiva del subjetivismo moderno, precisamente porque es «ex-sistencia», y su ser propio es trascendencia y no inmanencia. La Existencia no es en modo alguno sujeto en el sentido capsular y substancialista en el que la tradición filosófica de la modernidad entiende el subjetivismo. Ahí la inspiración de Heidegger es netamente fenomenológica: lo que constituye la Existencia es su apertura intencional a lo otro, al mundo y a lo que en él se muestra, no como objeto (porque su correlato ya no es sujeto), sino como el ente que es desde la trascendencia del ser que la Existencia abre de ese modo.

Es cierto, por otra parte, que la trascendencia del ser que así se abre, está esencialmente definida en su constitución por lo que /182 Heidegger denomina la *Jemeineigkeit* de la Existencia, esto es, por el carácter, esencial a esa Existencia, por el que es en cada caso *la mía propia.* Pero eso ocurre igualmente con la Fenomenología, para la que la conciencia fenomenológica implica necesariamente una dimensión subjetiva como contra-término de su correlatividad objetiva. Lo que ocurre es que Husserl, mediante el método de las reducciones, intenta depurar esa conciencia del carácter fáctico y «subjetivista» (que no «subjetivo») de esa conciencia fenomenológica. Y es ahí donde Heidegger no le sigue, entendiendo que precisamente ese carácter fáctico de la Existencia es el que resulta relevante a la hora de dar

cuenta del sentido que tiene esa apertura que define la trascendencia del ser, no como el ser teórico de los objetos de la ciencia, sino como el ser real de la historia concreta. La discrepancia entre la Fenomenología y el Hermenéutica existencial de Heidegger no está en la mayor o menor dosis de subjetividad, sino en la reducción (en Husserl) o no (en el caso de Heidegger) de la dimensión histórica de ese acto intencional en el que consiste la conciencia fenomenológica, que Heidegger entiende entonces como Existencia concreta.

Pero esta aclaración no deja saldada la cuestión del subjetivismo heideggeriano. Porque, si bien es cierto que la Existencia no es sujeto en el origen, es más, que consiste precisamente en la pérdida de su subjetividad en su ser-en-el-mundo, no lo es menos que lo que articula ese ser-en-el-mundo como la trascendencia desde la que se comprende el ser de los entes, no es otra cosa que la «pretensión» original de la Existencia de ser «sí misma». Si la Existencia no es sujeto en el origen, es porque originalmente «quiere» serlo al final. La subjetividad aparece en Heidegger como un «poder-ser-sí-misma» que articula la estructura de lo que Heidegger llama la *«Sorge»,* la preocupación y cuidado por el ser del ente en el mundo; preocupación que viene definida por la voluntad de vivir como sujeto en medio del mundo, por la voluntad de «autenticidad».

La hermenéutica o interpretación del ser del ente es algo que resulta pues de un proyecto de mismidad en el que cada Existencia consiste. Es esta irrenunciable pasión de autenticidad, el afán de ser sí mismo en medio del mundo, lo que hace del pensamiento de Heidegger, en línea con la gran tradición idealista, una metafísica heroica de la libertad. Es el afán de autoafirmación de la Existencia lo que abre el marco en el que los entes son, y lo /183
que nos lleva a entender el ser del ente como una hermenéutica histórica en la que todo debe ser interpretado como posibilidad desde el punto de vista del proyecto histórico que es la vida concreta del hombre, como un proyecto de autorrealización, de autoafirmación libre en el tiempo.

Ésta es la intención última de esa ontología fundamental que se incluye bajo el rótulo de *Ser y Tiempo,* al que yo añadiría como subtítulo: *La pasión por la libertad perdida.* De un modo u otro la tradición de la filosofía trascendental experimenta en Heidegger una inflexión que le hace abandonar como hilo conductor la

teoría de la ciencia y del conocimiento, y la convierte en una *filosofía de la autenticidad,* como ya lo fuera en Fichte, en el Romanticismo del Círculo de Jena, y como lo fue en Nietzsche, que será a partir de ahora el punto de referencia del ulterior desarrollo de la filosofía del segundo Heidegger.

I. LA FILOSOFÍA DEL ÚLTIMO HEIDEGGER

1. La «conversión»

Toda la filosofía del primer Heidegger consiste en una hermenéutica del ser que toma como punto de partida, como «texto», un ente privilegiado que tiene el carácter de Existencia y que consiste precisamente en la comprensión del ser. Aquí radica lo que podríamos llamar «subjetivismo» u «ontologismo» del primer Heidegger.

Por lo demás, esto es susceptible de una lectura política, de la que ciertamente se ha abusado en los últimos tiempos, pero que resulta relevante para la comprensión de su pensamiento. La *ontología heroica de la libertad,* conduce a Heidegger a una metafísica de la *Entschlossenheit* (decisión), a un voluntarismo meta-físico, que sitúa su antropología en la cercanía temática de Nietzsche, y en el contexto retórico sobre el que se fragua la cultura oficial de III *Reich.* La polémica del esencial nazismo de la analítica existencial está servida, sobre todo porque Heidegger no supo o no quiso distanciarse de la nueva Aurora que pretendía ser el renacimiento de la cultura germánica frente a la decadencia «judeo-masónica» de la cultura moderna.

No voy a convertirme yo aquí en redentor de quien tampoco se esforzó mucho por redimirse a sí mismo, y aceptó en vida su /184 sino de proscrito académico, como signo de una autenticidad que quizás pueda ser entendida como voluntario purgatorio de una culpa reconocida sólo en la intimidad. Pero, sin querer ir al ámbito de las intenciones, en lo que como filósofos nos compete, que es el reino de los conceptos, es evidente que la reflexión que acompaña al silencio —silencio de publicaciones filosóficas que coincide con la época de triunfo y fracaso del régimen nacional socialista en Alemania— supone para Heidegger una

auténtica conversión metafísica, tal y como se presenta al mundo en su primera gran publicación de postguerra que es la *Carta sobre el Humanismo* de 1946. La filosofía con la que Heidegger despierta de su retiro después de la guerra mundial supone un giro de ciento ochenta grados, una *«Kehre»* respecto de su pensamiento anterior; y como «conversión» quisiera yo traducir ese término, que denota un drama metafísico, una radical revisión de los presupuestos básicos de su filosofía.

Sin embargo, pienso que sería un error entender esta «conversión» como una negación de su anterior pensamiento y su sustitución por otro. Se ha hablado de la «vuelta» al Ser (lo escribiremos ahora con mayúsculas), desde un pensamiento dominado por la analítica de ese ente particular que es la Existencia. Pero esa vuelta corre el riesgo de ser mal interpretada si no se tiene en cuenta que el pensamiento del segundo Heidegger no es sino la recuperación de algo que ya está claramente expuesto en el primero, precisamente en el análisis del concepto de «Existencia», y que corría serio riesgo de verse cubierto por una interpretación metafísica y subjetivista de esta idea. Heidegger no se convierte, en el giro de su pensamiento, sino a lo que entiende como la esencia del mismo, desembarazada, eso sí, de las contradicciones a las que conduce una interpretación subjetivista y metafísica de la idea de libertad.

Curiosamente, la clave para la comprensión del sentido ontológico de la «conversión» heideggeriana, que se expone terminado en la *Carta sobre el Humanismo* de 1946, está ya contenido en un escrito de 1930, *Sobre la esencia de la verdad,* que es muy poco posterior a *Sobre la esencia del fundamento,* publicada en 1929, que era donde se radicalizaba incluso el sentido subjetivista de una metafísica de la libertad tal y como se había planteado en *Ser y Tiempo.* El fundamento es para Heidegger en 1929 la libertad histórica, que en su afán de autoafirmación irrumpe en el /185 mundo y lo articula como un «para sí» (*umwillen des Daseins*) desde el que debe ser entendido el ser. La verdad es la apertura (*Erschlossenheit*) del ente que se impone desde esta decisión (*Entschlossenheit*) de la Existencia de ser sí misma. Pero en este decisionismo metafísico Heidegger traiciona (en un sentido que nada tiene que ver con el reproche de Husserl de no reducir la historicidad de la Existencia) la esencia fenomenológica de su punto de partida, desde el cual, la verdad, la apertura

original del mundo en el que los entes pueden ser, es algo que está «ahí» como aquello de lo que el sujeto no puede disponer. Ese «ahí» en el que la Existencia se sitúa, es lo que determina el carácter intencional de la conciencia fenomenológica, y el carácter trascendente de la «ex-sistencia», como algo que afecta precisamente al sentido insuperablemente finito de esa «ex-sistencia».

El primer Heidegger pretende fundamentar esa verdad o presencia del ente en la Existencia misma; y ello de modo contradictorio con su punto de partida. La «conversión» consiste en entender que esa verdad o apertura original del ente, lejos de ser lo fundamentado, y menos que nada por la «ex-sistencia», se presenta como el fundamento indisponible en relación con el cual se constituye como tal toda «ex-sistencia». Como expresión de este giro en las relaciones de fundamentación, Heidegger pasa a escribir *«Da-sein»* en vez de *«Dasein»,* indicando que toda la carga fundamental está en el *«Da»,* en el «ahí», en el que el Ser se abre y respecto del cual se constituye la «ex-sistencia»[42].

Este planteamiento es mucho más coherente con la radicalización ontológica de la Fenomenología de la que Heidegger quería partir[43]. Sujeto y objeto, lejos de ser cualquiera de ellos mag-
/186 nitud absoluta desde la cual se entendiese el otro término de la relación intencional, pasan a ser entendidos como «meros» términos, y por tanto desde la relación intencional misma en la cual ambos tienen su fundamento[44]. Del mismo modo, la «ex-sistencia» y los entes hacia los cuales se abre, son entendidos ahora desde el dominio abierto, como ámbito fundamental, como original apertura, como el «ahí» en el que tanto los entes

---

[42] Cfr. «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"», en *Wegmarken,* p. 372: «A fin de señalar con una sola palabra, tanto la relación (*Bezug*) del Ser hacia la esencia del hombre, como la relación esencial (*Wesensverhältnis*) del hombre hacia la apertura ("ahí") del Ser en cuanto tal, se eligió el nombre *"Dasein"* para el ámbito esencial en el que se sitúa el hombre en cuanto hombre.»

[43] Cfr. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* p. 52: «Lo percibido, en el estricto sentido de la Fenomenología, no es el *ente* percibido en sí mismo, sino el ente *percibido,* en la medida en que es percibido, tal y como se muestra en la percepción concreta.»

[44] Cfr. ibíd., p. 106: «El campo temático de la investigación fenomenológica es, por tanto, la intencionalidad en su *a priori,* entendida en la doble dirección de la *intentio* y del *intentum.»*

como la «ex-sistencia» encuentran su ser, el Ser, que ya no puede ser reducido a ninguno de los términos que lo necesitan precisamente para poder *ser.*

En esta «conversión» Heidegger tampoco sigue a Husserl por el camino de las reducciones fenomenológicas, en el sentido de que el «ahí» del Ser se sigue entendiendo como acontecer (*Geschehnis*) histórico; el Ser no es *lo que* algo es, sino *que* algo es. Pero en vez de reducir la apertura intencional, lo abierto, a la dimensión formal de su contenido, Heidegger reduce lo que es y lo que hacia ese Ser se abre, reduce la «ex-sistencia» del hombre y el ente en su totalidad, al «ahí» de su encuentro, al ámbito absoluto de lo abierto, en el que todo se muestra como verdad, como presencia en ese ámbito inter-relacional de una apertura original[45]. Podríamos hablar de una «reducción ontológica»[46], por la que los entes y el hombre que consiste en volcarse hacia ellos, son entendidos desde el fundamento absoluto del «ahí» en que se encuentran. Eso sería el Ser, si es que del Ser pudiéramos decir que es algo sin hacer de él lo que nunca puede ser: algo que es algo, un ente. /187

Desde este nuevo giro, en *Sobre la esencia de la verdad* Heidegger retoma la tesis, ya expuesta en *Sobre la esencia del fundamento,* de la libertad como fundamento. Pero esa libertad ya no es la libertad del arbitrio personal, ya no es un «poder ser»: «la libertad se muestra como un dejar-ser el ente»[47]. El término que aquí usa Heidegger, *«sein-lassen»,* permite en su esencial ambigüedad (*«lassen»* significa «hacer», en el sentido, por ejemplo, de «hacer subir» o «hacer trabajar», y también «dejar» en el mismo sentido de «dejar subir» o «dejar trabajar») conectar con la tesis de su primera filosofía, pero transformándola en el

---

[45] Cfr. *Zur Sache des Denkens,* Tübingen, 1969, p. 75: «Lo que antes que nada ofrece el desvelamiento (*Unverborgenheit*), es el camino por el que el pensamiento persigue y percibe una cosa [...]: que el presentarse (*das Anwesen*) se presenta (*anwest*). La claridad (*Lichtung*) abre ante todo la posibilidad del camino hacia la presencia y abre el posible presentarse de ésta misma. Debemos pensar la *Aletheia,* el desvelamiento, como esa claridad (*Lichtung*) que abre ser y pensar, su presentarse hacia y para el otro. El corazón sereno de esa claridad es el lugar del silencio, sin el cual no es posible la co-pertenencia de ser y pensar, es decir, de presencia y atención (*Vernehmung*).»

[46] Cfr. mi trabajo *Die Auflösung des Seins. Die Entwicklung einer phänomenologischen Ontologie im Denken Martin Heideggers*, Wien, 1983, pp. 92 ss.

[47] «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken,* p. 185.

sentido de una libertad que no se identifica con un poder subjetivo, y que más bien tiene que ver con un «dejar estar» a las cosas en un Ser que, si bien me incluye en su constitución como entes, no las pone a mi disposición arbitraria. La libertad es la de ese dominio abierto en el que dejamos estar los entes como lo que se da sin ser forzado: es la liberación de cada cosa en su verdad propia[48]. Para el hombre esa libertad no es dominio sobre las cosas, sino «el aventurarse (*die Eingelassenheit*) en la apertura (*Entbergung*) del ente en cuanto tal»[49]. De ahí concluye Heidegger: «el ex-sistente *Da-sein* como dejar-ser del ente libera al hombre hacia su libertad [...]; y entonces el arbitrio humano no dispone de la libertad»[50]. Dicho de otra forma: «El hombre no "posee" la libertad como propiedad, sino que ocurre en todo caso lo contrario: la libertad, el ex-sistente *Da-sein,* posee al hombre, y ello de forma tan original que sólo ella concede al hombre la relación al ente en su totalidad sobre la que se funda y designa la historia»[51]. /188

2. La diferencia ontológica: el ser y los entes

La «conversión» sitúa la filosofía del segundo Heidegger en el contexto de una pregunta por el Ser del ente, como algo que tiene que ser abierto en su sentido propio, precisamente en tanto que ese sentido trasciende todo posible ente. Aquello por lo que los entes son es algo que está presupuesto por ellos como condición de su posibilidad; y a ello, al Ser, podemos acceder sólo en un sentido diferencial: el Ser no es un ente, ninguno de ellos, tampoco ese privilegiado que somos cada uno, sino algo que se determina en una diferencia trascendental, en el sentido de trans-cender todo ente, pero también en el sentido kantiano

---

[48] Cfr. «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege, Gesamtausgabe,* 1. 5, p. 16 (trad. esp. de Helena Cortés y Arturo Leyte: *Caminos de bosque,* Alianza, Madrid, 1995): «¿Hay algo que parezca más fácil que dejar ser en cuanto ente al ente que es? ¿O estamos más bien con esta tarea ante lo más difícil, sobre todo cuando tal propósito —dejar ser al ente tal y como es— representa lo contrario de esa indiferencia que vuelve la espalda al ente a favor de un concepto incuestionado de Ser?».

[49] «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken,* p. 188.

[50] Ibíd., p. 189.

[51] Ibíd., p. 190.

de ser condición de posibilidad para que estos entes *sean.* Se trata aquí de la cuestión de la «diferencia ontológica».

Es necesario, sin embargo, hacer una importante matización. Por importante que sea la diferencia ontológica, no podemos interpretarla como si ella abriese una especie de dominio del Ser como distinto al dominio de los entes[52]. Que el Ser no es un ente, no significa que los entes no *sean,* y que esos entes perteneciesen a algo así como a un reino cósico irrelevante desde el punto de vista de la ontología del ser[53]. Interpretar en este sentido la di- /189 ferencia ontológica como la discriminación de un ámbito «onto-lógico» al que se enfrentaría como pariente pobre el ámbito de lo «óntico» (no digamos ciertas lecturas en la que se puede traducir entre líneas «ontológico» como «bueno» y «óntico» como «malo»), sería hacer del pensamiento de Heidegger una caricatura de sí mismo.

---

[52] Cfr. *Heraklit*. I. Der Anfang des abendlandischen Denkens.- 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Gesamtausgabe, II, 55, p. 55 (trad. esp. de Jacobo Muñoz y Salvador Mas: Heráclito, Ariel, Barcelona, 1986): «En griego, Ser se dice "to einai". Esta palabra "einai" es el infinitivo del verbo cuyo participio es "to on". Con ello está claro lo siguiente: cuando el Pensador piensa el ente, entiende esta palabra participial, no en el sentido sustantivo, sino en el verbal. La cuestión, abreviada y por tanto ambigua, ¿qué es el ente?, es ciertamente la cuestión directriz de los Pensadores. Pero, guiados por ella, no inquieren si el ente es una piedra, o un hueso, o un asno, o un triángulo; más bien, la cuestión que pregunta el pensador: ¿qué es el ente?, tiene sólo la significación: ¿qué es el Ser del ente?, ¿qué es eso en y por lo que algo "está siendo" (seiend ist)?, ¿qué significa en general "ente" ("Seiend") en cuanto tal.»

[53] Cfr. *Was heißt Denken?,* Tübingen, 1954, p. 137: «A fin de aclarar lo que quiere decir "ser", sólo tenemos que señalar a un ente, a una montaña que esté ahí, a una casa, a un árbol que se erige ante nosotros. Con esto pensamos que ya está claro precisamente aquello por lo que hay que preguntar. No preguntamos por un ente en cuanto montaña, en cuanto casa, en cuanto árbol, como si quisiéramos escalar una montaña, habitar una casa, o plantar un árbol. Preguntamos por la montaña, por la casa, por el árbol, como por lo ente en cada caso, para pensar eso: lo que es, lo ente, en la montaña, en la casa, en el árbol.— Pero inmediatamente notamos que lo ente no es algo en lo alto de la montaña, que esté pegado a la casa o que cuelgue del árbol. Nos damos cuenta entonces de cuan cuestionable es eso que denominamos "ente". Por eso preguntamos más detenidamente. Dejamos estar al ente en cuanto ente y atendemos a lo "ente" *"seiend"*) del ente.»

En este sentido no podemos olvidar que la pregunta por el Ser «investiga aquello que determina al ente como tal»[54]. Ciertamente, esta pregunta «no se dirige al ente que es en cada caso (*das jeweilige Seiende*), sino, más allá de éste, hacia el Ser del ente, que está al otro lado»[55]. Además, en la medida en que el Ser trasciende todo ente, «se hace necesario el intento de pensar el Ser sin el ente»[56]. Pero este intento tiene sentido sólo «porque de otro modo ya no existe posibilidad alguna de sacar a la luz el Ser de todo lo hoy *es* sobre la faz de la Tierra»[57], es decir, porque si no el sentido del ente, de lo que *es,* queda indeterminado. Por tanto la pregunta por el Ser, resulta «un preguntar más allá del ente para recuperar éste en cuanto tal y en su totalidad para la comprensión»[58]. Por ello, cualquier determinación de la pregunta por el Ser, no puede hacernos olvidar que siempre se trata en ella del Ser *del* ente, y que implica, por tanto, consecuencias «onto-lógicas», repercutiendo en una determinada concepción del ente en su totalidad.

Pues bien, la primera consecuencia de la reducción ontológica que anteriormente hemos descrito, es que el ente en su totali- /190 dad está determinado, ya en *Ser y Tiempo*[59] y en los textos de su primera filosofía, como «fenómeno», en el sentido etimológico del término. El ente es lo que está a la luz, lo que se muestra y es manifiesto y visible en su ser. Los «fenómenos» «son la totalidad de aquello que se muestra o puede ser traído a la luz, lo que los griegos a veces identifican sencillamente con "ta onta"»[60]. Esta determinación procede de una comprensión del

---

[54] *Kant und das Problem der Metaphysik,* p. 216. La cita completa es: «En la pregunta por qué sea el ente en cuanto tal, se pregunta por aquello que determina en general al ente como ente. A esto lo denominamos el Ser del ente, y a la pregunta por ello, pregunta por el Ser.»

[55] *Heraklit*, p. 57.

[56] *Zur Sache des Denkens*, p. 2.

[57] Ibíd. Cfr. también *Was heißt Denken?,* p. 137; *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe,* II, 40, p. 35 (trad. esp. de P. A. Ackermann: *Introducción a la metafísica,* Gedisa, Barcelona, 1992).

[58] «Was ist Metaphysik», en *Wegmarken,* p. 118.

[59] Cfr. p. 28.

[60] Ibíd.

ser como presencia (*Erscheinung*), como aparecer[61]. Este «aparecer» no es algo que al ente le ocurra como un acontecimiento extraño a su constitución como tal: «el ente "en la presencia" es lo mismo que el ente en sí»[62]; el ente está dado en cuanto tal en la presencia, de forma que el fenómeno es «el mismo ente manifiesto en sí mismo»[63]. Este es el sentido de la radical posición de Heidegger según la cual «ontología no es otra cosa que fenomenología»[64].

La filosofía del segundo Heidegger no hace sino acentuar esta esencial co-pertenencia de Ser y verdad[65]. En concreto, la verdad deja de ser entendida como una característica del «logos predicativo» por la que el discurso se «adecúa» a una realidad externa, y pasa a ser vista como la característica fundamental del Ser como «descubrimiento» (*Unverborgenheit*)[66], en el sentido de la etimología del término griego *«aletheia».* Ser es «entrar abriéndose en lo descubierto dentro del descubrimiento»[67].

A la luz de esta comprensión del Ser como verdad, como presencia de lo presente, podemos entender ahora la diferencia on-
/191 tológica a la que antes hacíamos referencia. El Ser no es un ente del mismo modo como la luz no es el fenómeno, ni la presencia es lo presente en ella; se trata de la condición de su posibilidad, de aquel ámbito que debe estar originalmente abierto para que ocurra eso, que las cosas *sean.*

---

[61] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* p. 108: «El estar en sí significa para los griegos lo mismo que estar ahí, estar a la luz. Ser quiere decir aparecer. Esto no se refiere a algo posterior, que al ser le suceda a veces. El ser es en tanto aparecer.» Cfr. también ibíd., pp. 46 y 106.

[62] Cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 30.

[63] *Prolegómeno zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 112.

[64] Ibíd., p. 98.

[65] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* p. 109: «El Ser, el aparecer, hace salir del ocultamiento. En la medida en que el ente en cuanto tal *es,* se pone y se mantiene en el desocultamiento, en la *aletheia [...].* El ente es en cuanto ente verdadero. Lo verdadero es en cuanto tal ente.»

[66] Prefiero esta traducción, en vez de «desvelación», porque su etimología castellana está más cercana a la alemana, a la vez que tiene un sentido en la lengua castellana menos dudoso que la «desvelación» usual.

[67] *Was heißt Denken*, p. 144.

3. Ser y pensar

El ente es «lo que en cuanto tal se encuentra *a priori* en el ámbito de lo accesible»[68]. ¿Accesible para quién?, hemos de preguntar. Y la respuesta no puede ser otra que para el hombre: «El ente es lo que ocurre (*das Vorkommende*), lo que surge (*Hervorkommende*), y por tanto lo que está ahí (*das Vorliegende*); lo que alcanza (*zukommt*) al hombre y le afecta»[69]. En este texto Heidegger utiliza para caracterizar al ente distintas derivaciones semánticas del verbo «llegar» (*kommen*). En otros textos hablará del ente como *das Anwesende,* lo presente, pero acentuando el carácter dinámico de la etimología del verbo *anwesen,* que en este sentido etimológico podríamos traducir como «lo que se presenta llegando a»[70].

Obsérvese que no estamos aquí muy lejos de algo que ya está en el origen de la especulación heideggeriana. El hombre como Existencia está implicado en la constitución del ente en cuanto tal, pertenece por tanto de modo esencial al Ser[71]. No hay Ser sin /192 hombre, porque todo presentarse requiere un ámbito de presentación, un quién, un —digámoslo con la suma precaución que requiere en Heidegger el uso de este término— sujeto, ante

---

[68] *Nietzsche,* II, Pfullingen, 1961, p. 137.

[69] *Heraklit*, p. 57.

[70] Cfr. «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken,* p. 400: «Desde los primitivos tiempos de los griegos hasta la época tardía de nuestro siglo, "ser" significa "presentarse" (*Anwesen*). Todo tipo de presencia (*Präsenz*) y de presentación procede del acontecimiento de la presencia (*Anwesenheit*).» Cfr. también *Identität und Differenz,* Pfullingen, 1957, p. 23 (trad. esp. de A. Leyte y H. Cortés: *Identidad y diferencia,* Anthropos, Sant Cugat del Valles, 1988): «Nosotros pensamos el Ser en su sentido original de presentarse (*Anwesen*). El Ser no se presenta al hombre de cuando en cuando o excepcionalmente. El Ser es y se da sólo en tanto que mediante su exigencia "le va" al hombre (*den Menschen an-geht*). Pues sólo el hombre, abierto hacia el Ser, le deja a éste llegar a la presencia (*Anwesen*). Esta presencia necesita de la claridad de una apertura, y de esta forma permanece, al utilizar al hombre, entregado a la esencia humana.»

[71] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* p. 148: «El Ser vige (*waltet*), y en la medida en que vige y aparece, junto con la presencia (*Erscheinung*), tiene lugar también la recepción (*Vernehmung*). En la medida ahora en que el hombre participa en esa presencia y recepción, el hombre tiene también que ser, que pertenecer al Ser.»

el cual tenga sentido la presentación. Volviendo al viejísimo símil de la luz: no hay luz sin un ojo receptor[72].

Pero aquí el matiz lo es todo para el nuevo rumbo que toma la filosofía del segundo Heidegger: mientras que el sujeto en *Ser y Tiempo* y en *Sobre la Esencia del Fundamento,* era un sujeto dominante que «irrumpía» en el mundo, abriendo así, como a la fuerza, el ámbito del ser, en una comprensión que era el proyecto de sí mismo, ahora el sujeto es el receptor de algo en lo que su misma subjetividad está trascendida de modo irremisible[73]. Es cierto que toda presencia se dirige al hombre, y en este sentido «la relación de Ser y Pensar pertenece esencialmente a cada paso de la pregunta por el Ser»[74]; pero el sentido dinámico de esta relación se ha hecho diametral mente opuesto: «Es lo presente lo que dirige al hombre, en el sentido de que llega a él, e incluso le arrolla (*ihn überfällt*)*»*[75]*.*

Obsérvese que si antes toda la fuerza estaba en el momento subjetivo de la Existencia entendida como voluntad de existir «para sí», ahora la fuerza fundamental está en un Ser frente al cual el momento subjetivo, ciertamente necesario a su esencial abrirse, es receptivo: es el Ser, no el Pensar, no el hombre, quien abre, quien *se* abre. /193

Aquí se hace un serio intento de recuperar la idea aristotélica de *«physis»*[76]*,* que es para Heidegger un nombre del Ser, como aquello que desde sí mismo surge y se abre en la presencia, lo que en su desarrollo, a diferencia de los entes artificiales, no soporta fuerza externa y tiene en sí el principio de su movimiento.

---

[72] *Was heißt Denken ?,* p. 141; «¿Qué ganamos con ello? Sólo sustituímos las corrientes palabras "ente" y "ser", por las menos corrientes "presente" (*Anwesendes*) y "presencia" (*Anwesen*). Sin embargo, hemos de reconocer que la palabra "ser" se nos desvanece siempre en todo tipo de significaciones indeterminadas, mientras que la palabra "presencia" habla inmediatamente con mayor claridad: lo presente significa lo que se nos presenta (*uns Gegenwärtiges*) [...].»

[73] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* pp. 149 s.: «[...] La recepción (*Vernehmung*) es un acontecer, aconteciendo en el cual se presenta el hombre en la historia, aparece, esto es, (en sentido literal) llega él mismo al Ser.— La recepción no es un tipo de conducta que el hombre poseyese como propiedad, sino al contrario: la recepción es el acontecer que posee al hombre».

[74] *Zur Sache des Denkens*, p. 37.

[75] *Heraklit*, p. 57.

[76] Cfr. «Vom Wesen und Begriff der *"Physis".* Aristóteles, Physik, B, I», en *Wegmarken.*

La naturaleza es un abrirse. Una vez más —y aquí la conexión aristotélica se fuerza un poco, a mi entender— ese abrirse implica un quién, pero ese quién humano «deja ser» en la contemplación lo que desde sí se ofrece.

En esta referencia a Aristóteles se ofrece una importante clave para la comprensión del segundo Heidegger. Mientras que en su primera filosofía el sujeto aparecía como libertad transformadora del mundo, el sujeto que aparece ahora en la forma de «pensar» tiene un sentido fundamentalmente contemplativo, no constituye, sino que es constituido: la libertad es la del Ser, y sólo en ella, en la contemplación, es el hombre libre en su pensamiento. Podemos decir que el Ser, en tanto que apertura original —eso es la *«Physis»*— «necesita» el hombre como sujeto; pero tendríamos que entender ese verbo como transitivo, en el sentido en que simétricamente tendríamos que decir que el hombre «es necesitado» por el Ser: la fuerza necesitante está en el Ser, suya es la libertad. Por ello, la subjetividad deja de ser «constituyente» en las nuevas relaciones entre Ser y Pensar, y pasa a ser «constituida». El sujeto no pertenece al nuevo fundamento sino como resultado suyo; en sí mismo —ya veremos las enormes implicaciones de esto— el Ser como fundamento no es sujeto.

4. La determinación del Ser

Bajo este título quiero abordar ahora algunas caracterizaciones del ser, entre las múltiples que Heidegger hace a lo largo de su obra. No tengo intención de seguir paso a paso la tortura a que se ve sometida la bella lengua germánica en su obsesiva y convulsa búsqueda de, efectivamente, rebuscadas etimologías: El Ser es caracterizado como *Ereignis, Geviert, Fuge, Wagnis, Ge-* /194 *schick, Gestell, Überwältigendes,* eso aparte de más fáciles determinaciones como *Physis, Logos, Anwesen, Unverborgenheit, Versammlung,* etc. Aunque pertenece al esnobismo propio de nuestra profesión filosófica, mezclado con el secular complejo de inferioridad de la cultura hispánica, el suponer o en hacer suponer a los no iniciados, que en estos recovecos se ocultan tesoros inaccesibles a los no duchos en lengua alemana, créame el lector que se encuentre en esas circunstancias que los que la tienen como lengua materna están tan perdidos o más en esa

selva filológica en la que Heidegger se empeñó en camuflar innecesariamente su pensamiento. Por eso, lejos de intentar reproducir en una traducción la ininteligibilidad de las formulaciones de Heidegger, me parece más fecundo y racional rescatar de ella su pensamiento —en la medida en que sea posible—, poniéndolo en román paladino. Con ello nada se pierde, sino que se gana algo que sin traducir sería harto difícil. Demos, pues, gracias al Cielo de que podemos transcribir su pensamiento al castellano, porque los alemanes tienen la desgracia de no poder siquiera traducirlo al alemán.

En primer lugar, es preciso situar el común denominador de todas las posibles determinaciones del ser. «En la distinción, aparentemente indiferente, *Ser y Pensar* —dice Heidegger— tenemos que reconocer esa disposición fundamental del espíritu de Occidente sobre la que propiamente se dirige nuestro ataque»[77]. Y esa distinción es algo que —sigue pensando Heidegger— no encontramos en el origen griego del pensamiento, como hemos visto en el caso de la *«Physis»* aristotélica, y en general en la concepción antigua del *«Logos».*

Una vez más, Heidegger recurre a la etimología, según la cual *«logos»* procede de *«legein»* que originalmente significaba «recolectar», «cosechar». El *«logos»* es pues una recolección, una *Versammlung,* que recoge algo y lo guarda dentro. ¿Qué es lo que recoge, y dónde lo guarda? En primer lugar guarda la multiplicidad en la unidad; pero ¿qué es lo originalmente múltiple, y en qué unidad se guarda? Lo más múltiple es el ente, todas las cosas son en la multiforme variedad de su presencia; pero de todas ellas decimos que *son,* es decir, y esto es lo que hace el *«logos»,* las guar- /195 damos en su Ser: el *«logos»* es la colección del ente en su Ser[78]. *«"Logos"* es la continua colección, la sustante coleccionalidad del ente, esto es, el Ser [...]. *"Logos"* designa el Ser en su sentido nuevo y, sin embargo, viejo: lo que está siendo, lo que está expresado y recto en sí, eso está recogido en y desde

[77] *Einführung in die Metaphysik*, p. 125.

[78] Cfr. *Was ist das, die Philosophie?,* Pfullingen, 1956, p. 22 (trad. esp. de J. L. Molinuevo: *¿Qué es Filosofía?,* 4.' ed., Narcea, Madrid, 1989): «Todo ente es en el Ser. Dicho más provocativamente: el Ser *es* el ente. Y aquí se entiende "es" transitivamente, y significa que "colecta". El Ser recoge el ente en ser un ente. El Ser es la Colección: Logos.»

sí mismo y se mantiene en esa colección»[79]. El interior en el que el ente se guarda es la interioridad del Ser. Pero ya sabemos en qué forma en esa interioridad está implicado el pensamiento. Por eso *«logos»* «significa en la determinación griega de la esencia del hombre aquella relación sólo por la cual lo presente (el ente) en cuanto tal se recoge en torno a y para el hombre»[80]. Si el *«logos»* es un nombre del Ser, entonces el Ser es lo que recoge al ente en la presencia, en ese ámbito abierto en el que las cosas son como verdad, como manifestación de sí mismas.

Ahora bien, esa recolección no transforma las cosas, y menos que nada en instrumentos de la acción particular del hombre. En este sentido se recogen las cosas en una colección que es esencialmente respetuosa con las cosas en su ser, si se quiere como en un Museo, en el que se deja estar y ser a las cosas como son, como un «hacerlas presentes» (*vorliegen lassen*) que es, a la vez, un «dejarlas estar». Así es como el *«legein»* —dice Heidegger— se convierte en un *«noein»:* «el dejar estar a que nos referimos es todo menos un pasajero e indiferente dejar tirado (*Liegenlassen*). Cuando, p. ej., dejamos estar frente a nosotros al mar tal y como es (*wie es liegt*), estamos ya en el *"legein"* manteniendo lo presente (*Vorliegende*) en la atención (*in der Acht*). Estamos cuidando de lo presente. El *"legein"* se dirige implícitamente al *"noein"»*[81]. «Y al contrario, el *"noein"* sigue siendo siempre un *"legein".* Cuando cuidamos de lo presente, atendemos a su presencia. En la atención nos recogemos hacia lo presente y recogemos aquello de lo que cuidamos»[82]. Éste es el sentido que tiene /196 el dicho de la *Carta sobre el Humanismo* de que el hombre es el «pastor» del Ser[83].

Por ello, la colección de las cosas en su Ser, más que un guardarlas en una subjetividad extraña, es un respetuoso recogimiento de esa subjetividad en la presencia abierta por las cosas mismas. El pensamiento no es lo que transforma constituyendo, sino lo que «atiende», lo que se siente llamado por lo presente.

---

[79] *Einführung in die Metaphysik*, p. 139.

[80] «Vom Wesen und Begriff der "Physis"», en *Wegmarken,* p. 279.

[81] *Was heißt Denken*, p. 123.

[82] Ibíd. p. 125.

[83] Cfr. también «Nachwort zu "Was ist metaphysik?"», en *Wegmarken,* p. 307: «De modo que de todos los entes sólo el hombre —el descubridor—, llamado por la voz del Ser, experimenta el mayor de los milagros: *que* el ente *es.»*

«Del obediente escuchar al *"logos"* procede el saber que consiste en decir, diciendo lo mismo que el *"logos",* que todas las cosas son una»[84]. Es el Ser, no el hombre, quien realiza y guarda la colección del ente en su totalidad.

Aquí se nos muestra esta unidad del Ser, en la que están recogidas todas las cosas, como una tal unidad «onto-lógica». Una vez más, el ente y el hombre se nos muestran como los términos de una relación que se hace fundamental frente ellos y que emerge, frente a la diversidad que el pensamiento y el ente tienen tomados cada uno para sí, como la mediación en la que ambos, el hombre y el ente en su totalidad, son el uno para el otro *por* la acción original del Ser[85].

Desde la caracterización del Ser como *«logos»,* estamos ahora en disposición de entender la esencial función onto-lógica que Heidegger tiene que atribuir al lenguaje. No porque dicho *«logos»* sea originalmente predicativo, sino, al revés, porque el discurso lingüístico es una manifestación más, especialmente privilegiada, de esa función originalmente unificante del Ser. Ya hemos dicho que el *«logos»* guarda el ente, pero el «dónde» de ese guardar no es la subjetividad particular del hombre, que es tam- /197 bién lo que se recoge en el ámbito abierto del Ser. En la *Carta sobre el Humanismo* Heidegger designa al lenguaje como la «casa» del Ser[86]. Y en efecto, veremos que para Heidegger es la palabra el ámbito en el que el Ser recoge la presencia en que como tal Ser consiste, de modo que en ella comuniquen las cosas y los hombres, la tierra y los dioses.

«Nombrando el lenguaje el ente, ese nombrar trae al ente por vez primera a la palabra y a la presencia. Este nombrar asciende el ente a su Ser (*ernennt das Seiende zu seinem Sein*),

---

[84] *Herakl*it, p. 251.

[85] Cfr. ibíd., pág. 269: «Del mismo modo como toda verdadera "concentración" es sólo posible desde un centro ya existente y concentrante, del mismo modo todo colectar (*Sammeln*) está soportado y dispuesto por una colección (*Versammlung*) que el total del abrirse, recoger, traer y guardar, impregna y también aquí y propiamente "recoge". De hecho no es fácil para nosotros, pensar "el colectar" en este sentido original, originante y pleno, porque estamos acostumbrados en cierta forma a ver en el colectar el siempre posterior amontonamiento de algo disperso.»

[86] «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken,* p. 333.

desde éste. Ese decir es un diseñar la apertura en la que se anuncia como qué llega el ente a lo abierto»[87]. La palabra presenta las cosas[88], y eso quiere decir que las hace ser: «ninguna cosa es donde falta el nombre. Sólo la palabra proporciona el Ser a la cosa»[89], ese Ser en el que las cosas se muestran y comunican; y se comunican los nombren entre ellos hablando de ellas. La original apertura y asamblea (*Versammlung*) cósmica de la que el Ser es origen y fundamento, tiene, pues, la forma de un discurso[90]. «Todo consiste en que la verdad del Ser —la original presencia como unificante asamblea de todas las cosas— se exprese (*zur Sprache komme*) y que el pensamiento llegue a ese lenguaje»[91].

Y hemos de preguntar: ¿a cualquier lenguaje?, ¿vale cualquier palabra, también la distraída y vana, para albergar el Ser? Es evidente que no. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger había dejado de lado formas inauténticas del discurso como obstáculos para el desarrollo de la verdadera apertura. Surge así la búsqueda de un discurso privilegiado que dé al Ser el albergue que precisa para que el hombre y las cosas se encuentren en él «en casa». Igualmente se hace la búsqueda extensiva a un ente que no sólo se /198 muestre, sino que sea él mismo capaz de mostrar en sí la totalidad del Ser, es decir, la búsqueda de un ente capaz de traer a la luz al Ser mismo. Ese discurso buscado es la poesía y el ente en cuestión la obra de arte: en ella —dice Heidegger— «el Ser del ente se viene a lo permanente de su aparecer»[92].

---

[87] «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege,* p. 61.

[88] Cfr. *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe,* I, 12, p. 219 (trad. esp. de I. Zimmermann: *De camino al había,* Serbal, Barcelona, 1987).

[89] Ibíd., p. 154. Cfr. también ibíd, p. 177.

[90] Cfr. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Gesamtausgabe,* 1, 4, p. 38: «Sólo donde hay lenguaje existe el mundo.»

[91] «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken,* p. 344. Cfr. también ibíd., pp. 361 s.: «La expresión que aquí se utiliza "traer al lenguaje" hay que tomarla literalmente. El Ser llega, abriéndose (*sich lichtend*) al lenguaje. Siempre está en camino hacia él. Esta llegada trae a su vez al pensamiento ex-sistente en su decir al lenguaje. Y este mismo es elevado a la apertura (*Lichtung*) del Ser [...]. La Ex-sistencia habita pensando la casa del Ser.»

[92] «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege,* p. 21. Cfr también ibíd., p. 43: «En la obra se pone por obra la verdad, y no sólo algo verdadero. El cuadro que muestra las botas del campesino, el poema que expresa la fuente romana, proclaman, si algo proclaman, no sólo lo que este ente particular es como tal, sino que hacen que tenga lugar el descubrimiento (*Unverborgenheit*)

La descripción ontológica que hace Heidegger en el ejemplo de un templo griego, pertenece a las páginas más bellas de su obra, y vamos a transcribirla aquí con amplitud:

> Un edificio, un templo griego, no imita nada. Sencillamente se levanta ahí en medio del rasgado valle de montaña. El edificio abarca la forma del dios, y la proyecta en y a través del atrio abierto hacia el recinto sagrado. A través del templo se presenta el dios en el templo [...]. Sólo el templo organiza y recoge a la vez en su alrededor la unidad de toda referencia y relación, en las que muerte y nacimiento, desgracia y bendición, victoria y vergüenza, perseverancia y decadencia, cobran para la esencia humana la forma de su destino. La presente amplitud de estas abiertas referencias constituye el mundo de este pueblo histórico. Sólo desde y en ese mundo depende de él llevar a cabo su destino.
>
> Ahí se levanta la obra arquitectónica sobre el abismo. Este izarse de la obra saca de la roca lo oscuro de su (...) sustento. Estando ahí aguanta la tormenta que enviste sobre ella, y muestra así a la misma tormenta su fuerza. El brillo de la piedra, que luce sólo por obra del Sol, es, sin embargo, lo que saca a la luz del día la amplitud del cielo y la oscuridad de la noche. El seguro empinarse es lo que hace visible el espacio invisible del aire. La imperturbabilidad de la obra resalta contra los golpes del aire marino y hace desde su paz que se muestre su inquietud. Árbol y hierba, águila y toro, serpiente y grillo, cobran ahora su forma propia, y aparecen como lo que son. A este salir y levantarse mismo llamaron los griegos de antiguo Naturaleza. Ella ilumina también aquello sobre y en lo que el hombre cimienta su vivienda. Lo llamamos Tierra [...].
>
> Estando ahí el templo abre un mundo y lo implanta a la vez en la Tierra, que sólo de este modo resulta ser también patria. Pero hom- /199 bres y bestias, plantas y cosas, nunca existen y son conocidas como objetos inmutables, para relacionarse luego ocasionalmente con el templo, que se añadiese un día a los presentes. Más nos aproximamos a lo que es, si lo pensamos todo al revés [...].
>
> En su estar ahí el templo da originalmente a las cosas su rostro y al hombre la perspectiva sobre sí mismo [...]. Y así ocurre también con

---

respecto del ente.» También *Einführung in die Metaphysik,* pág. 168: «La obra de arte, no es obra en primer lugar en tanto que es producida y hecha, sino porque ella reproduce el Ser en un ente [...]. Por la obra de arte, como Ser que es (*als das seiende Sein*), todas las demás cosas que aparecen y se encuentran se ven confirmadas y hechas accesibles como entes o no entes.»

> la estatua del dios [...]. No es una imagen en la que se pudiese más fácilmente conocer el aspecto del dios, sino que es una obra que hace presente al mismo dios, y es así el dios mismo[93].

La obra de arte pone así en pie un mundo[94], como ese espacio abierto en el que todo se recoge en la unidad de su Ser, ella «mantiene abierto lo Abierto del mundo»[95], y es por tanto el lugar de la verdad de todas las cosas. «En el templo ocurre la verdad. Ello no significa que en él se represente o reproduzca algo correctamente, sino que el ente en su totalidad es sacado a la luz (*Unverborgenheit*) y mantenido en ella»[96].

El lenguaje y el arte sacan pues a la luz ese resplandor original en el que todos los entes son; muestran en los entes (y en ello consiste la belleza[97]), como algo que trasciende a cada uno, ese espacio abierto en el que todos se muestran. De ahí el carácter privilegiado de la obra de arte: es ciertamente un ente, pero un ente en el que el Ser, como original colección de todas las cosas, no se pierde, sino que se abre en cuanto tal. La belleza es así el modo en el que ese ente se trasciende y muestra su relación hacia el fundamento de todas las cosas, es decir, se muestra a sí mismo como verdad y en la verdad del Ser[98].

5. La disolución del ser

Pero ¿en qué consiste ese carácter fundamental del Ser? ¿Cómo es el Ser fundamento, y en qué sentido podemos decir que /200 lo que hay, el ente en su totalidad, está fundamentado? Esto nos lleva a la vieja pregunta de la Metafísica: ¿por qué el ser y no más bien la nada? Estas cuestiones se resumen en la pregunta por el sentido último del pensamiento de Heidegger como Metafísica o, como veremos, como radical crítica de dicha Metafísica.

---

[93] «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege,* pp. 23 s.
[94] Cfr. ibíd., p. 30.
[95] Ibíd., p. 43.
[96] Ibíd., pp. 42 s.
[97] Cfr. ibíd., pp. 43 y 69.
[98] Cfr. ibíd., p. 69: «La belleza no tiene lugar al lado de esa verdad. Ella aparece cuando la verdad se pone por obra. El aparecer es en cuanto ese Ser de la verdad en la obra y como obra, la belleza misma.»

Antes de abordarlas hemos de retrotraernos al sentido de la «conversión» con la que se inicia la segunda etapa del pensamiento de Heidegger y en la que tenía lugar lo que llamamos la «reducción ontológica». Por ella el pensamiento particular, la «ex-sistencia», y los entes hacia los que éste se abría, se veían vaciados de toda substancialidad, al ser vistos como meros términos de una relación en la que estaban mediados *a priori.* Esta relación era el fundamento, en el que el ente se mostraba como lo abierto en ella; y la «ex-sistencia» era igualmente vista como lo que, a su vez, se abría en su relación hacia el ente en su totalidad. En esta desubjetivización radical, no hay ente alguno que pueda ofrecerse como fundamento, ni de sí ni de otros.

El ente propiamente no es *«physis»,* algo que surja desde sí y tenga en sí su propio principio; sino que la *«physis»* queda reservada como nombre del Ser, en su esencial trascendencia respecto de todo ente. El Ser libera a los entes en su presencia; luego la esencia de toda entidad es, por así decir, su pasividad fundamental.

En la primera filosofía de Heidegger era el hombre el que asumía la prometeica tarea de fundar desde su libertad un mundo que él mismo abría como ámbito de su poder ser[99]. Esta fuerza fundante de la Existencia procedía, no de que fuese sujeto, sino de que quería y podía serlo. Pero esa ambición fundante era incompatible con la finitud de la Existencia humana, y Heidegger tuvo que renunciar a la heroicidad ontológica de su primera metafísica; renuncia que implica el reconocimiento de que el polo subjetivo de la relación fenomenológica no es en absoluto substancia y, por tanto, no puede proporcionar el anclaje que la estructura relacional hombre-Ser está pidiendo[100]. /201

---

[99] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* p. 153: «Quién sea el hombre, eso no llegamos a saberlo mediante una erudita definición, sino sólo porque el hombre se enfrenta al ente (*in die Auseinandersetzung mit dem Seienden tritt*), intentando llevarlo a su Ser, y proyecta algo nuevo (aún no presente), es decir, lo funda originalmente.»

[100] Cfr. *Identität und Differenz,* p. 22: «Lo característico del hombre consiste en que él está puesto como la esencia pensante abierto al Ser y ante él, está en relación y en correspondencia con él. El hombre es propiamente esa relación de correspondencia, y sólo eso.»

Hemos, pues, de buscar el fundamento en la relación misma[101]. Ciertamente, el ente y el hombre son lo que son por el Ser, solicitados por el Ser a lo abierto de la presencia en la que ese Ser consiste. El fundamento está en la apertura original de todas las cosas en la verdad apofántica, fenoménica, fenómeno-lógica. Pero ese Ser es una relación, y en absoluto puede ser convertido en una substancia. Tampoco él es propiamente sujeto[102]. Por ello, la radicalización ontológica de la Fenomenología que efectúa el segundo Heidegger, nos obliga a repensar la noción metafísica de fundamentación desde una perspectiva en la que nunca se ha visto la Metafísica occidental, a saber, cómo pensar un fundamento que consiste en una relación que se ha hecho absoluta, sin por ello substancializarse como Ente supremo que pudiese asumir en sí la justificación de toda posición ontológica[103]. En tanto que en su esencia sigue siendo relación, el Ser no puede ser para Heidegger un ente, y no puede ser fundamento como causa, al modo en que los entes se fundamentan particularmente unos a otros. Pero si el Ser no es un ente, y el ente es lo que es, hemos de concluir que el Ser no es, o lo que es lo mismo, que como relación absoluta que es y negación de toda substancialidad, ese Ser es en sí mismo idéntico con la nada[104].

---

[101] Cfr. «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken,* p. 350: «El hombre es primariamente en su esencia ex-sistente en la apertura del Ser; eso abierto es' lo que ilumina el "entre", dentro del cual una "relación" entre sujeto y objeto puede "ser",»

[102] Cfr. *Was heißt Denken?,* p. 74: «Ningún camino del pensar [...] sale de la esencia del hombre hacia el Ser o, al contrario, del Ser de vuelta a la esencia del hombre. Más bien todo camino del pensar se mueve siempre dentro de la relación total entre el Ser y la esencia del hombre; de otra forma no es tal pensar.»

[103] Cfr. ibíd.: «Preguntamos por la relación entre la esencia humana y el Ser del ente. Pero, tan pronto como, pensando, digo "esencia del hombre", ya he dicho con ello la relación al Ser. De igual modo, tan pronto como, pensando, digo "Ser del ente", se nombra con ello la relación a la esencia del hombre. En cada uno de los dos miembros de la relación entre la esencia del hombre y el Ser, está ya la relación misma.» Cfr. también «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken,* p. 408: «A todo sujeto corresponde un objeto, y viceversa. Ciertamente. Sólo que esta totalidad —la relación, el sujeto, el objeto— descansa ya en lo que, de modo insuficiente, representamos como la relación entre el Ser y el hombre.»

[104] Cfr. «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken,* p. 421: «Sólo porque la pregunta "¿qué es Metafísica?" piensa de entrada en la superación, en el *transcendens,* en el Ser del ente, puede pensar el No del ente, esa nada que originalmente es

Cómo la nada pueda ser funda- /202 mento, este es el giro final en el que la filosofía de Heigedegger se va a mostrar como crítica radical de la Metafísica occidental. Tiene esto que ver con las relaciones que pueda tener esta ontología fundamental con la tradición teológica de Occidente. De hecho, Heidegger mantuvo en su día en vilo a toda la teología católica, que esperaba casi que a través de la diferencia ontológica y en el recurso a la absoluta trascendencia del Ser, la filosofía de Heidegger terminase cuajando en una apertura a la religiosidad, entendida en un sentido compatible con la teología cristiana. Se olvidaba con ello que esta cuestión está definitivamente zanjada desde la publicación en 1957 de *Identidad y diferencia,* en la que se incluye el escrito sobre «La concepción onto-teo-lógica de la Metafísica»[105]. En ella, refiriéndose al pensamiento de Hegel, Heidegger se distancia definitivamente, si alguna duda quedaba, de la posibilidad de encontrar algo divino, en el sentido de la tradición teológica, en su idea del Ser[106]. De hecho, esta divinización del Ser en un ente supremo es para Heidegger la gran traición que la Metafísica occidental ha hecho a la verdad del Ser, que deja de ser así el lugar abierto para el encuentro de todo ente y se «encierra» en *un*

---

lo mismo que el Ser.» Cfr. también «Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"», ibid., pp. 305 s.: «Allí y en la medida en que toda investigación busca el ente, no encuentra por ninguna parte el Ser. Siempre tropieza con el ente, porque en su intención de explicar persevera *a priori* en el ente. El Ser no se deja representar y reproducir objetivamente como el ente. Eso otro respecto de todo ente, es lo no-ente. Pero esta nada se presenta como el Ser.»

[105] Cfr. *Identität und Differenz,* pág. 58: «Todavía está por pensar desde qué unidad están juntas la Ontología y la Teología; por pensar la procedencia de esa unidad [...]. Porque evidentemente no se trata de la unificación de dos disciplinas independientes de la Metafísica, sino de la unidad de eso que en la Ontología y la Teología se piensa y se pregunta: el ente en cuanto tal como primero y universal, en unidad con el ente en cuanto tal como último y supremo.»

[106] Heidegger nunca cuestionó en este punto su punto de partida, según el cual: «La investigación filosófica es y sigue siendo ateísmo; por eso puede permitirse la "osadía de pensar" [...]. Y precisamente en ese ateísmo se convierte en algo que dijo una vez alguien grande: en la "gaya ciencia"» (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs,* pp. 109 s.).

ente, incomunicado en su carácter de Ente supremo y causa absoluta más allá de todo ente concreto[107]. En /203 esto consiste la interpretación onto-teológica del Ser. Ocurre esto por el afán de la Metafísica por subjetivar el fundamento, concluyendo que sí el Ser «hace ser» a los entes, entonces tiene que ser algo, una causa, al modo de otros entes, y por tanto ente él mismo; eso sí, el más Ente de los entes.

Ya en *Sobre la esencia del fundamento* dejaba muy claro Heidegger que la apertura desde la cual se hacía presente el ente, resultaba de una superación (*Übersteigen*) del ente, «de todo ente que puede estar o llegar a estar abierto para la Existencia, y con ello también y precisamente el ente como el que ella misma existe»[108]. Quiere esto decir que ha de ser posible para la Existencia (y en esta posibilidad consiste la esencial apertura que se trata de abrir y desde la cual *es* todo ente) situarse en esa trascendencia *más allá* de todo ente. Hemos de concluir entonces que el ente se abre desde aquello que lo supera, es decir, desde el no-ente, desde lo que no es, que pasa a ser el ámbito desde el cual, tiene sentido que el ente en concreto sea. La esencia de la trascendencia, de la apertura, de la *Unverborgenheit* del segundo Heidegger, está pues en la negatividad respecto de todo ente. Y, así, Heidegger nunca puso en cuestión la tesis central de *¿Qué es Metafísica?,* publicada en 1929, según la cual, la nada es «la posibilidad de la apertura del ente en cuanto tal a la Existencia humana»[109].

---

[107] Cfr. «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken,* p. 397: «En primer lugar, la trascendencia es la relación entre ambos que va dei ente hacia el Ser. Pero trascendencia es a la vez la relación que lleva desde un ente cambiante a un ente inmóvil, Trascendencia significa, en fin, según el uso del título "excelencia", ese mismo ente supremo, que también es denominado "el Ser"; de donde resulta una extraña mezcla con la primera significación.»

[108] «Vom Wesen des Grandes», en *Wegmarken,* p. 138.

[109] «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken,* p. 115. Cfr. ibíd. p. 114; «[...] *ex nihilo omne ens qua ens fit.* Solo en la nada de la Existencia se alcanza el ente en su totalidad según su más propia posibilidad, es decir, de forma finita, a sf mismo.» Cfr. también «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege,* p. 39: «Más allá del ente, pero no aparte de él, sino desde él (porque el ente es siempre relatividad y aparecer) tiene lugar lo Otro. En medio del ente en su totalidad surge una posición abierta; se abre un claro (*eine Lichtung ist*). Pensado desde el ente, es más ente que el ente. Este medio abierto no está, por tanto, abarcado por el ente, sino que ese iluminante medio abarca como una nada apenas conocida todo ente.»

Veámoslo en el contexto de lo que estoy denominando aquí «reducción ontológica». Si todo ente se entiende en su apertura relacional, y en esa apertura alcanza un ser que no tiene en sí mis- /204 mo, puesto que tiene en esa relación —en concreto, al pensamiento al que se abre— su principio, entonces todo ente se entiende en cuanto tal, es decir, alcanza su ser, en la negación de sí mismo, entendida esa negación, en efecto, como absoluta relativización. El Ser, por el que todo ente es, es, al abrirse en él, la nulificación del ente; y por supuesto, en el segundo Heidegger, también la nulificación del pensamiento en su carácter substante. El Ser es la nada del ente, lo radicalmente no ente, la absoluta relativización del ente.

Podríamos salvar esta catástrofe metafísica substancializando ahora la relación, al modo en que Hegel —supuestamente— substancializa la identidad negativa de esencia y concepto, de ser y pensar, en la identidad de una Idea, que no es sino la relación substancializada entre ambos. Pero ¿cómo podría ser substancia una relación, y menos que nada una tal relación que se ha declarado absoluto fundamento de todo? Esta apoteosis de la relatividad exige a continuación que el Ser mismo, lo abierto, se disuelva como relación que es en los términos de la relación absoluta en que consiste. Y en efecto, en su relatividad esencial, «el Ser en cuanto tal es un otro que sí mismo, tan decisivamente otro que ni siquiera es»[110]. «Si al Ser corresponde la referencialidad (*die Zuwendung*) —dice Heidegger—, de tal modo además que consiste en ella, entonces se disuelve en esa referencialidad [...]. De este modo, la visión pensante que se aventura en este dominio puede escribir "el Ser" sólo de la siguiente forma: el Ser (tachado)»[111].

Así concluye el fracaso de la Metafísica, pues si el Ser es la nulidad del ente, a su vez es también la nulidad de sí mismo y su disolución en lo otro que sí, que es el ente. Que el Ser no sea —éste es el reconfortante resultado de esta apoteosis del nihilismo— tiene por consecuencia que es el ente el que *es,* «ahí», presente ante la mirada acogedora del hombre, en el claro o hueco (*Lichtung*) que ha dejado su propia disolución[112]. /205

---

[110] *Nietzsche,* II, pp. 354 s.

[111] «Zur Seinsfrage», en *Wegmarken,* pp. 410 s.

[112] Cfr. «Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken,* p. 114: «En la clara noche de la nada de la angustia surge la apertura original del ente en cuanto tal: que

6. El ocultamiento del ser

La filosofía de Heidegger no es muy rica en ejemplos, pero sí lo es en metáforas. No es inconveniente si intentamos aclarar lo anteriormente dicho recurriendo a la metáfora de la luz, a modo de ejemplificación de los abstractos conceptos que hemos manejado hasta ahora. La luz, que mejor debemos entender como luminosidad, es ese ámbito en el que todas las cosas se abren unas a otras, y especialmente al ojo que las ve, en su imagen propia. En la luz las cosas son imágenes, fenómenos. La luz rio es ninguna de las imágenes visibles, sino aquello por lo que son visibles; ni es el ojo, sino aquello por lo que el ojo ve. Ojo e imagen son así momentos —diríamos con una peligrosa terminología hegeliana— del despliegue de la luz misma, pero no son la luz[113]. La luz es más bien lo que trasciende toda imagen y toda visión; es más, es lo que nunca se ve, siendo aquello por lo que se ve. Por esta razón, la luz es lo que se da por supuesto, de modo que llegamos a pensar que es una especie de añadido sobre las imágenes: que la luz llega a iluminar un mundo de imágenes ocultas y de posibles visiones. Nos olvidamos de que las imágenes son lo que son en su relación constitutiva con la luz, y que por tanto no hay imágenes, ni visiones, que antecedan de modo alguno a la luz. La imagen no es en sí, sino en la visión; pero la visión tampoco es por sí misma, sino en cuanto se abre a la luz. Imagen y visión están, pues, trascendidos y nulificados en la luminosidad.

La comprensión onto-teo-lógica diría ahora, siguiendo el ejemplo, que, efectivamente, imagen y visión no son sino momentos en los que la luz cobra forma —esto es correcto—, de modo tal que la luz misma sería *lo que* se ve en la imagen, y *quien* ve en la visión. Subjetivaríamos entonces esa luminosidad en un foco subjetivo, en un Sol apofántico, que se contemplaría a sí mismo en las múltiples formas que se va dando en las visiones concretas. Esa luz subjetivada sería la más luminosa de las imágenes: la imagen que se ilumina a sí misma.

---

el ente es, y no la nada [...]. La esencia de la nada originalmente nulificante consiste en traer por primera vez la Existencia ante e! ente en cuanto tal.»

[113] Cfr. *Holzwege,* p. 301: «propiamente presente es sólo la presencia (*Anwesen*) misma, que por doquier es lo mismo en su propio medio, y en como tal la esfera».

Y esto es lo incorrecto para Heidegger, porque, siendo la luz /206 el mero ámbito relacional de la visión de imágenes, su sino está en disolverse en cuanto tal en las imágenes concretas. Por eso no se ve la luz, sino las imágenes concretas, que no son meras «modificaciones» de la luz al modo spinoziano y panteísta, sino verdaderas negaciones suyas. De hecho, una imagen no es otra cosa que la disolución de la luz en la opacidad de la imagen misma: en la imagen la luz se hace la sombra de sí misma, lo contrario de sí; y es precisamente esta disolución de la luz en un mundo de sombras lo que hace visibles todas las cosas y abre el luminoso mundo como algo que podemos recoger en un mediodía invisible. La luz es tal sólo en su propio ocultamiento.

Desde este símil, volviendo ahora a los conceptos abstractos, podemos entender lo que Heidegger llama el ocultamiento y olvido del ser y el origen de la Metafísica[114]. Para ello tenemos que rescatar esta idea, fundamental en su filosofía, de un malentendido, que es corriente, por un lado, pero del que Heidegger mismo es, en parte, responsable por recurrir aquí a una terminología moralizante (al hablar de olvido) que sugiere que ese ocultamiento del ser es culpa de una interpretación metafísica del Ser, que lo confunde con los entes, o con un máximo Ente, ¡como si ese olvido no fuese el resultado de la disolución de sí en la que el Ser mismo consiste! Del Ser nos olvidamos en el mismo sentido en que no vemos la luz. «El Ser mismo es (*west*) como el descubrimiento (*Unverborgenheit*) en el que el ente surge como presente (*anwest*); pero el descubrimiento mismo se mantiene en cuanto tal oculto»"[115]. Ese olvido u ocultamiento del Ser es, por tanto, condición de posibilidad de que el ente *sea,* y por tanto pertenece al acto mismo del Ser en cuanto tal. «El Ser se retira mostrándose en el ente en cuanto tal»[116]. Es el Ser el que consiste en el olvido de sí mismo[117]. /207

---

[114] Cfr. *Was heißt Denken?,* p. 144: «Es propio de la presencia (*Anwesen*) que se retenga y sólo así haga surgir lo presente. Incluso el descubrimiento (*Unverborgenheit*), *y* precisamente él, en el que ocurre el juego de la generación y la corrupción, queda, a diferencia de lo presente descubierto, escondido.»

[115] *Nietzsche,* II, p. 353.

[116] Ibíd., p. 359.

[117] «Ser» es la palabra «que se expresa en toda palabra y que silencia precisamente así su propia esencia» (*Nietzsche,* II, p. 252). Por eso el Ser está «disperso en el ente diverso» (*Einführung in die Metaphysik,* p. 110). Es *«Physis»,*

En consecuencia, la Metafísica, que es la interpretación del Ser desde el ente, esto es, la afirmación del ente como sujeto y absoluto frente al Ser, no es un error de Platón que alcanzase en Hegel y Nietzsche su culminación, sino que pertenece a la historia misma del Ser como momento necesario de su comprensión. Ser quiere decir que el ente *es,* como luz significa que se ven las cosas. Nada sería el Ser si no nos olvidásemos de él; y la historia de la Metafísica occidental no es sino consecuencia del carácter fundamental del Ser mismo.

7. La esencia de la metafísica

El olvido, disolución, ocultamiento, o como queramos llamarlo, del Ser, tiene como extraña consecuencia... que el ente *es.* Lo que queda «ahí», tras esa disolución, es el ente. Podríamos, pues, pensar que en la emergencia del ente el Ser supera su esencia nihilista, y por su muerte da vida a todas las cosas. Pero ello no es así, y la historia del nihilismo europeo (que no es sino consecuencia de la esencia nihilista de un Ser entendido como absoluta relatividad) no ha hecho más que empezar. El Ser es negativo hasta el extremo de aniquilar su propia negatividad y hacerla desaparecer, al precio, sin embargo, de encastrarla en el origen mismo del ente que surge de ella. En ello consiste la esencia de la Metafísica: en afirmar el ente como trascendente más allá de su origen, es decir, como absoluto frente a él, de modo que se pretende que dicho ente sea para sí mismo el Ser[118]. O lo que es lo mismo, que, más allá de toda referencia al pensamiento que acoge su presencia, el ente es lo que es en y por sí mismo: substancia. El ser se interpreta ahora desde el ente y es así substancialmente malentendido: su «descubrimiento», la verdad del Ser, queda radicalmente impedido en esta interpretación.

---

y «como puro surgir es más abierto que todo lo evidente; por eso continúa siendo lo inaparente» (*Heraklit,* p. 143).

[118] Cfr. *Nietzsche,* II, p. 347: «La Metafísica reconoce ciertamente que el ente no es sin el Ser. Pero, apenas dicho esto, sitúa otra vez el Ser en un ente; sea éste el ente supremo en el sentido del sujeto de la subjetividad como condición de posibilidad de toda objetividad; sea [...] la determinación del ente supremo como Absoluto en el sentido de la subjetividad incondicionada.»

La Metafísica es la afirmación absoluta del ente en el olvido /208 de su fundamento y contra él; es la afirmación del ente en absoluto[119]. Pero, así, ya no puede ser la afirmación del ente en cuanto que es; y se convierte entonces en negación del ente en cuanto tal. En el olvido de la luz, en el intento de afirmar en las imágenes lo que tienen de oscuridad, la tierra se convierte en el reino de las sombras. En ello consiste la historia del nihilismo europeo, que surge allí donde precisamente se pretende asegurar la presencia absoluta del ente para hacer de ello lo seguro, lo siempre repetible, lo que una y otra vez puede ser garantizado más allá del milagro natural de la presencia en la que tuvo su origen. Asegurarse del ente, y asegurarse a sí mismo en medio del ente; salvar a toda costa al ente de la indisponibilidad de su origen: ese va a ser el intento de la Metafísica. Y ese intento resume la historia de Occidente: la historia del nihilismo europeo es el rabioso esfuerzo por rescatar al ente de la nulidad de su origen; pero veremos que eso sólo logra consagrarla.

La primera consecuencia es la emergencia de la lógica en Platón, como deriva en la comprensión del *«logos».* En un principio el *«logos»* era lo que guarda a las cosas en la originalidad indisponible de su presencia, de su *«idea»,* es decir, del aspecto que tienen a la luz. En ella, sin embargo, se mantenía aún en ese origen la diferencia ontológica: «lo que» algo es, se mantenía referido al aparecer que se abre en la presencia, esto es, era el modo de presentarse el hecho fundamental «que (conjuntivo) algo *es»*[120]. Pero esta diferencia ontológica tiende ella misma a ocultarse y a hacerse más «diferencia» que «onto-lógica»; y de este modo «lo que» se es, en una nueva comprensión de la *«idea»,* se independiza de su «que algo *es»,* hasta el punto de que ya no necesita del Ser, de su referencia a la original presencia. El Ser pasa a ser interpretado desde «lo que» es, y la idea se convierte

---

[119] Cfr. *Einführung in die Metaphysik,* p. 139: «¿En dónde están y de qué se apartan? Continuamente se las han de ver los hombres con el Ser, en tanto que se relacionan con el ente; pero es extraño para ellos, por cuanto le vuelven la espalda, porque no lo entienden, sino que piensan que el ente es sólo ente, y nada más.»

[120] Ibíd., p. 189: «La palabra *"idea"* significa lo visto en lo visible, el aspecto que algo presenta. Lo que se ofrece es la imagen (*"eidos"*) de aquello que se encuentra. La imagen de una cosa es eso en lo que se nos presenta, se representa, y en cuanto tal está ante nosotros [...], es decir, en un sentido griego, *es* [...]. Así constituye la *"idea"* el Ser del ente.»

en el /209 modo predicativo que define el ser del ente. Importante de algo ya no es que *sea,* sino que sea *esto* o *aquello*[121].

Y de modo paralelo cambia la concepción del lenguaje. La palabra ya no es lo que guarda ese hecho original en el que las cosas *son,* sino que se convierte en el repetible receptáculo de significaciones que ya no tienen relación con esa originalidad del Ser. El Ser, esto es, el «que las cosas son», ve congelada la originalidad histórica de su presencia en la mortecina universalidad de las significaciones; y el conjunto de esas significaciones, que es la totalidad racional, se convierte así en cementerio en el que cada ente lógicamente petrificado es la lápida que oculta bajo sí un Ser muerto. Del mismo modo, la verdad ya no es el desvelamiento del ente en el lenguaje, sino algo que compete a las proposiciones según la significación de sus predicados y que depende de la corrección de esas proposiciones respecto de las leyes de uso de los significados en cuestión. «En la forma de proposición el mismo *"logos"* se convierte en una cosa (*etwas Vorfindliches*)*;* y por eso es algo que está a mano y se puede manejar, a fin de lograr y garantizar la verdad como corrección [...]. Llegó con ello la hora del nacimiento de la lógica»[122]. En ella y por ella, el Ser se convierte en aquello que dice la proposición correcta y, por tanto, verdadera[123]. Y como lo que es correcto lo decide la lógica según las leyes de la significación proposicional, esta lógica adquiere también la autoridad para decidir sobre el Ser del ente[124]. Sólo *es* aquello que la lógica, es decir, lo predicativamente correcto, permite que sea. /210

---

[121] Cfr. ibíd., p. 199: «El "descubrimiento" (*Unverborgenheit*)*,* el espacio fundado para el aparecer del ente, se derrumbó. Como restos del derrumbe se salvaron "idea" y "proposición", *"ousía"* y *"categoría".* Después de que ni el ente ni la colección del des-ocultamiento pudieran salvarse y ser entendidos, quedó sólo una posibilidad: lo que había caído cada uno por su lado y estaba ahí como una cosa (*als Vorhandenes*)*,* podía ser referido respectivamente sólo en una relación que tuviese también carácter de cosa. Un *"Logos"* como cosa tiene que adecuarse a y regirse por otra cosa, por el ente como objeto.»

[122] Ibíd., p. 196 s.

[123] Ibíd., p. 194 s.: «Originalmente era el *Logos* la colección del acontecer en la verdad (*Unverborgenheit*)*,* fundado en y al servicio de ésta. Ahora, por el contrario, el *Logos* como proposición se convierte en el lugar de la verdad en el sentido de lo correcto. Y se llega a la afirmación de Aristóteles, según la cual el *Logos* como proposición es aquello que puede ser verdadero o falso.»

[124] Cfr. ibíd., p. 196.

Las categorías constituyen ahora los modos de ia predicación, y la ontología se convierte a continuación en teoría categorial. Desde ella se interpreta el Ser del ente del siguiente modo: las categorías que se pueden predicar con verdad de un determinado sujeto constituyen, según los distintos modos de predicar, la «esencia» de este ente. Aquí se reunifican la idea de *«logos»* y la de *«physis».* Pero en esta reunificación se interpreta catastróficamente esta *«physis»* desde el *«logos»* entendido como «lógica»; y así, la *«idea»* en el sentido lógico, es decir, el ser del ente lógicamente garantizado, se convierte en un objeto lógicamente correcto; y eso es la *«ousía»* entendida por la Metafísica como sujeto y substancia.

Éste es el sentido de la Metafísica de Aristóteles: la corrección de las proposiciones lógicas se transfiere al ente mismo y queda así ónticamente anclada; el ente, concebido como substancia y *«hipokéimenon»,* es el sujeto de la predicación categorial, y su «esencia» o *«ousía»* la garantía de que esa predicación es correcta. La lógica se sitúa de este modo en las entrañas mismas del ente: el ente es lo lógicamente correcto, y sólo eso; no todas las cosas que *son* tienen derecho a ser *propiamente, o* sea, *esencialmente,* es decir, *lógicamente.*

Esta especie de reanclaje de la verdad lógica en el ente no deja, de todos modos, de ser una incoherencia. Es como si la lógica tuviese que pedir prestado su fundamento a una ontología, por muy metafísica y lógicamente interpretada que sea. Y de hecho la modernidad filosófica no va a seguir esa vía. Con la duda metódica Descartes rompe toda referencia de la verdad lógica a cualquier ser concreto que pudiese situarse más allá de ella, y sitúa el *fundamentum inconcussum veritatis* en la subjetiva certeza de esa verdad. Ese fundamento sigue siendo un ente lógicamente entendido; pero ya no es el ente que aparece en la proposición como sujeto del que se predica, sino como el sujeto mismo que predica, como la primera persona del discurso: Yo.

Por lo demás, se sigue entendiendo ese sujeto como substancia que tiene en sí la garantía de la verdad correcta, de la certeza que fundamenta toda corrección lógica. «¿Qué es eso cierto que forma y proporciona el fundamento? El *ego cogito* (*ergo*) *sum.* Lo cierto es una proposición que dice que junto a su pensamiento el hombre mismo está presente de modo indubitable,

esto es, que él mismo está dado para sí en ese pensamiento»[125]. Una idea /211 es verdadera en la medida en que en ella el hombre como sujeto es idéntico consigo mismo. Y, así,

> el hombre se convierte propiamente en fundamento (*Zugrunde-liegendes*), en aquello *quod substat,* en substancia. El concepto de sujeto no es otra cosa que la reducción del transformado concepto de substancia al hombre como aquel que representa (*Vorstellender*), en cuyo representar lo representado y el representante están asegurados (*fest-gestellt*) en su co-pertenencia[126].

A partir de ahora sujeto es sólo el hombre, frente a él todo lo demás se convierte en objeto, como aquello que está asegurado o es asegurable como cierto en su representación subjetiva[127].

En la Modernidad continúa, pues, la reducción metafísica del Ser del ente, que deja de ser la presentación del ente en lo abierto de su presencia y se convierte en la representación subjetiva que de él podemos hacer como objeto, como aquello de lo que el sujeto que somos cada uno puede disponer y controlar como representación que es de sí mismo.

Lo que es, lo que ocurre, lo que antes estaba originalmente en la espontaneidad de la presencia, experimenta en esta interpretación subjetivista una nueva reducción, que permite ser sólo a aquello que yo puedo imaginar objetivamente en la certeza que tengo de mí mismo: el hombre, mejor, la coherencia cierta de su capacidad de representar —y no el Ser mismo— se convierte en medida de lo que es reconocido como ente, como ente en el sentido de la objetividad, de la representabilidad. La espontánea y siempre indisponible presencia del ente en su Ser, se ve

---

[125] «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege,* p. 108.

[126] *Nietzsche,* II, p. 182.

[127] Cfr. ibíd., p. 168: «El hombre se convierte así en el fundamento privilegiado que sirve de base a toda representación del ente y de su verdad, al que tiene que referirse toda representación y lo representado en ella si es que ha de tener consistencia. El hombre es *subjectum* en este sentido privilegiado. El nombre y el concepto "sujeto" pasan en la nueva significación a ser el nombre propio y el lugar de la esencia del hombre. Esto significa: todo ente no humano se convierte en *objeto* para ese sujeto. En adelante *subjectum* ya no sirve como nombre y concepto para animales, plantas o piedras.»

domesticada en la controlada y siempre repetible representación de la propia subjetividad[128]. Así es el ente lógicamente calculable, es /212 sólo aquello que es *a priori* posible, lógico, evidente, aquello de lo que el sujeto puede estar seguro con la misma seguridad con la que puede disponer de sí mismo[129].

Así se convierte el cálculo en medida del ser. La evidencia de las matemáticas, como aquel dominio del saber en el que, en su evidencia, el sujeto es idéntico consigo mismo y está seguro de sí, se convierte en la medida del Ser. Sólo el cálculo asegura el ser para la certeza subjetiva, «porque sólo la calculabilidad garantiza la continua y *a priori* certeza de lo representado»[130]. De este modo, «el hombre se fundamenta a sí mismo como el metro de todas las medidas con las que se mide y delimita lo que puede ser reconocido como cierto, es decir, como verdadero, es decir, como ente»[131].

Y no se confunda esto con el dicho antiguo de que «el hombre es la medida de todas las cosas».

> Una cosa es guardar el ámbito de lo abierto (*der Unverborgenheit*), limitado en cada caso por la acogida (*Vemehmen*) de lo presente (el hombre como *metron* en Protágoras); y otra cosa es el conducirse en el desfigurado recinto de la posible objetivación mediante el cálculo de lo representable como accesible y válido para todo el mundo[132].

La representación ya no es un mostrarse para el hombre sino el asalto subjetivo y, sólo en él, comprensión del ente que así se

---

[128] Cfr. ibíd., p. 169: El Ser se convierte en «representatividad garantizada en la representación calculada, por la que el hombre por doquier se asegura de su proceder en medio del ente, de la investigación, la conquista, dominio y reproducción del mismo, de forma que él mismo desde sí puede ser el dueño de su propia seguridad y aseguramiento».

[129] Cfr. ibíd., pp. 169 s.: Se reconoce como verdadero sólo aquel ente «que puede ser referido indudablemente por la representación al sujeto y que como lo así establecido es en todo momento de nuevo calculable [...]. Como ente vale entonces sólo lo que está asegurado en la forma de la representación y auto-referencia designadas. Un ente es sólo aquel del cual puede estar seguro el sujeto en el sentido de su representación.» Esa seguridad «tiene que ser un cálculo, porque sólo la calculabilidad garantiza el estar cierto *a priori* y de continuo de lo representado» («Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege,* p. 108).

[130] «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege,* p. 108.

[131] Ibíd., p. 110.

[132] Ibíd., p. 106.

asegura para este hombre como dominio apropiado. «Ya no se da lo presente, sino que reina la agresión»[133]. De pastor del Ser el /213 hombre se ha convertido en lobo. Que Hobbes llegase a formular esto, tiene su fundamento en la interpretación metafísica del Ser que en el pensamiento moderno culmina su deriva subjetivista.

La universal extensión de la lógica síntesis entre lógica y subjetivismo da lugar al dominio de la técnica. La esencia de la técnica consiste en la planetaria interpretación del Ser del ente en su reproducible (*her-stell-bare*) representabilidad (*Vor-gestelltheit*). Eso es lo que Heidegger llama *das Gestell. Her-stellen,* que se traduciría por «producir», significa etimológicamente en alemán poner algo delante, como lo que está disponible y seguro (*sichergestellt*)*;* y Heidegger lo sitúa en la cercanía semántica de *Vor-stellen,* «representar», que etimológicamente quiere decir lo mismo. La producción es la reproducción de lo representable, de modo que en esa reproducción se hace lo disponible para el sujeto, lo que está manejable al alcance de la mano; también es aquello que se puede «encargar», que en alemán se dice *be-stellen.* Al mismo tiempo todos estos términos están etimológicamente cercanos a *Gegen-stand,* que significa «objeto», pero que en su etimología quiere decir aquello que está frente a nosotros; y que también tiene que ver con *Be-stand,* que significa algo así como lo disponible en un almacén.

No vamos a seguir el desarrollo de todas estas peripecias etimológicas que Heidegger desarrolla en su conferencia *Sobre la esencia de la técnica*[134]*.* Pero podemos intentar una rápida composición: La objetivización (*Vergegen-stand-lichung*) del mundo hace de él mercancía disponible (*Be-stand*)*,* de modo que el ente sea lo que podemos encargar (*be-stellen*) a fin de asegurar (*sicher-stellen*) nuestra posición (*Stand*) en medio de ese ente que en la representación (*Vor-stellung*) se convierte en lo que esencialmente podemos producir (*her-stellen*)*.*

---

[133] Ibíd., p. 108. Cfr. también *Nietzsche,* II, p. 378: «El hombre pone su esencia a salvo en medio del ente contra [...] éste. Busca efectuar el aseguramiento en el ente mediante el completo ordenamiento de todo ente en el sentido de un planificado inventario (*Bestandsicherung*)*;* de esta manera tiene lugar la instalación en lo correcto de la seguridad.»

[134] Cfr. *Vortrage und Aufsätze,* Pfullingen, 1954, pp. 18 ss.

No quiero dar excesiva importancia a esta exégesis, y mi intención es meramente transcribir algo del estilo con que Heidegger filosofa en sus últimas obras. Lo importante es, más bien, señalar la esencial co-pertenencia entre lógica, subjetivismo, objeti- /214 vación científica y dominio técnico del hombre. En aras de ese dominio, a fin de hacer del ente lo disponible y el ámbito en el que la subjetividad se reproduce a sí misma, el ente es convertido en producto. Ya no es lo que desde sí se muestra, naturaleza, sino lo que para mí sirve y en sí mismo es aniquilado: «en el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado alcanza el subjetivismo humano su límite supremo»[135].

El siguiente y curioso paso en la historia del nihilismo europeo, en este proceso de aniquilación del ente en cuanto ente que tuvo su punto de partida en la disolución del Ser, consiste en que a resultas de la técnica, cuando más aniquilado en sí mismo está en su disponibilidad subjetiva, el ente se interpreta como «valioso». Y es un paso más en esta aniquilación porque «al sopesar algo como valor, lo valorado es reconocido sólo como objeto para la apreciación del hombre»[136]. Toda valoración, y precisamente allí donde quiere ser «objetiva», procede de la subjetivación del Ser del ente. Valorar es calcular el ser de algo, según la medida de su reproducción como aquello que repetidamente puede ser producido y encargado; es la medida de la absoluta disponibilidad del ente. En el valor, yo me aseguro de mi poder sobre las cosas, que pasan a ser así resultado de mi querer, producto de mi voluntad. El mundo «valioso» es el reflejo de lo que yo quiero y puedo, el lugar de mi seguridad en medio del ente.

Y aquí es donde se pone de manifiesto la esencia de la Metafísica como voluntad de poder. Todo cálculo y representación, toda corrección y medida, toda objetivación, toda producción y valoración, tienen como fin asegurar a la voluntad el ejercicio de su poder en medio del ente. La interpretación metafísica del Ser, desde la lógica a la técnica, pasando por el subjetivismo y la ciencia natural, es lo que conduce a hacer del ente lo esencialmente disponible para el hombre, en un universal despliegue de la voluntad de poder[137]. En ella se ha convertido el Ser. /215

---

[135] «Wozu Dichter?», en *Holzwege,* p. 278.

[136] «Brief über den Humanismus», en *Wegmarken,* p. 349.

[137] Cfr. *Nietzsche,* II, p. 236: «La cuestión es si el Ser como representación no es según su contenido esencial un precedente de la voluntad de poder, que

> Tanto las ciencias de la naturaleza viva e inerte, como las ciencias de la historia y de las obras históricas, se convierten cada vez más claramente en la forma como el hombre moderno se apodera mediante explicaciones de naturaleza e historia, de «mundo» y «tierra», para, de forma planificada y según sus necesidades, hacer de esos recintos explicados algo útil, con el fin de asegurar su voluntad de ser, mediante el orden, señor del mundo. Esa voluntad, que en todo plan y propósito, en todo lo querido y logrado, se quiere sólo a sí misma, y a sí misma dotada con la posibilidad cada vez más incrementada de su poder quererse, es el fundamento y el ámbito esencial de la técnica moderna. La técnica es la organización y el órgano de la voluntad de querer (*des Willens zum Willen*)[138].

Pero ¿dónde y en quién está la culpa de semejante catástrofe en la que el ente en su totalidad alcanza «el nivel de la organizada uniformidad»[139]? ¿Es culpa del hombre? Si así fuese, en el pecado tendría la penitencia, porque en este desarrollo nihilista de la Metafísica ni siquiera él mismo se salva de la aniquilación que provoca: «el hombre llega al borde mismo del abismo, hasta ese punto en el que él mismo se convierte en mercancía (*Bestand*), mientras que, así amenazado, se pavonea precisamente en la forma de señor del mundo»[140].

Y es que también el hombre se ve arrastrado en un proceso que no tiene en él su origen sino que es mero desarrollo de la misma historia del Ser en su ocultamiento. Ésta es la historia de la Metafísica, que es la afirmación del ente como absoluto y en oposición contra el Ser. La Metafísica surge de la experiencia del carácter absoluto del ente en la que este ente es afirmado como substancia y sujeto. La Metafísica es, pues, la historia de la subjetivación del Ser en el ente: sólo el ente es, y absolutamente. Pues bien, de este ocultamiento metafísico del Ser, en tanto que es afirmación del ente, surge el Ser del ente como voluntad, pues «la voluntad es la recolección (*die sich zusammennehmende Versammlung*) de cada ente en sí mismo»[141]. Querer es siempre un querer ser sí mismo, un querer tenerse a sí mismo. Pero eso no

---

[...] permite explicar la certeza como voluntad de precisar, y ésta como un tipo de voluntad de poder.»

[138] *Heraklit*, p. 192.

[139] «Die Zeit des Wellbildes», en *Holzwege,* p. 111.

[140] *Vortrage und Aufsätze*, p. 34.

[141] «Wozu Dichter?», en *Holzwege,* p. 278.

es tan fácil: el ente surge en la presencia en un complejo de relaciones, en una esencial apertura, en la que es lo que es; afirmar- /216 se a sí mismo para el ente implica ahora recoger y encerrar en su propia posición absoluta ese complejo abierto, negando la independencia de todo aquello con lo que en su ser está en relación. Por eso ese querer es un ex-fuerzo, tiene que ser un poder, que tiende ahora a asimilar la totalidad en la propia posición del ente que así se quiere afirmar como posición absoluta, en contra precisamente de la relatividad de su origen en el Ser. En su afán por afirmarse a sí mismo el ente tiene que ver ahora toda relación como campo de lucha, en el que se afirma a sí mismo sólo en la medida en que consigue incluir todo aquello con lo que se relaciona, es decir, la totalidad de lo que es, en su propia órbita, como medio de su autoafirmación. Así se convierte la voluntad de ser, lo que Heidegger llama voluntad de querer (*Wille zum Willen*) en «Voluntad de Poder».

Por eso tiene que desembocar necesariamente la Metafísica desde el olvido del ser en el subjetivismo moderno, porque el hombre, que «ex-siste» siempre en su relación con la totalidad de lo que es, quiere entender esa totalidad como seguro de su propia entidad, como medio de su «poder-ser-sí-mismo».

El medio onto-lógico por el que la voluntad de poder se asegura ahora a sí misma en una universal interpretación del ente total, es el principio de causalidad o, en referencia a su formulación leibniziana y schopenhaueriana, el «principio de razón», que Heidegger denomina en alemán *«der Satz vom Grund».* Es importante la referencia a los términos alemanes porque *Satz* a la vez que «principio» significa también «frase» o «proposición» en el sentido lógico de estos términos. El significado de este principio radica en que el fundamento de algo, puede y tiene que poder ser aducido lógicamente en una proposición que objetiva la fundamentación del ente en la forma «S es P, por C». Donde «C» está por el fundamento de una cosa, de un sujeto, de su ser lógico en la forma «es P»; pero de forma tal que ese fundamento esta objetivado lógicamente en la predicación.

El principio de fundamentación o de causalidad (*Der Satz vom Grund*) es el principio de la atribución, en todo momento posible y necesaria, del fundamento de una proposición verdadera. El principio de fundamentación o de causalidad es el principio fundamental de la fundamentación necesaria de proposiciones. Y lo

fuerte (*Großmächtige*) del principio consiste en que domina, dirige y sustenta todo lo que se expresa en proposiciones lógicas[142]./217

Es así que la Metafísica interpreta el Ser del ente desde la corrección lógica de las proposiciones, luego podemos concluir:

> ¿En qué consiste precisamente la grandeza del principio de fundamentación o de causalidad como *principium magnum, grande et nobilissimum...?* Respuesta: en que este principio dispone sobre lo que es permisible que sea un ente (*was als etwas Seiendes soll gelten dürfen*). En el principio de fundamentación o causalidad se expresa la pretensión de disponer sobre lo que significa el Ser del ente[143].

Dicho de otra forma:

> Algo «es», es decir, está justificado como ente, sólo si puede expresarse en una proposición que satisface el principio de causalidad como principio de toda fundamentación[144].

El resultado de esta logificación o domesticación lógica de la idea de fundamento es su paralela ontificación. Todo lo que aparece como predicado en una proposición y en la medida en que aparece, es un ente, una cosa (*Sache*), la cosa primera (*Ursache*) a la que el ente en cuestión tiene que ser lógicamente referido para poder ser lógicamente comprendido.

¿Y cuál es el sentido de este proceso? Ya vimos que en su logificación o asimilación predicativa, el Ser del ente se hacía subjetivamente disponible para el hombre. Pues bien, el principio de causalidad no es sino la extensión de este dominio de la lógica a aquello que, de este modo, puede ser también lógicamente aducido como principio del ente en cuestión: la causa o fundamento «es aquello que tiene que hacerse accesible (*zugestellt werden mußt*) al hombre que piensa y objetiva»[145]. De este

---

[142] *Der Satz vom Grund,* Pfullingen, 1957, pp. 45 s.

[143] Ibíd., p. 196. Cfr. también ibíd., p. 54: «El fundamento exige por doquier ponerse de manifiesto de forma tal que en el ámbito de esa exigencia todo aparezca como una consecuencia y como tal pueda representarse. Sólo aquello que se presenta a nuestra representación como estando referido a una causa puede ser reconocido como seguro, es decir, como objeto. Sólo de lo que así se mantiene podemos decir con certeza que *es.* Sólo vale como ente lo que se mantiene en una representación fundada.»

[144] Ibíd., p. 47.

[145] Ibíd.

modo sólo *es* aquello que es lógicamente controlable por el hombre, de modo tal que su origen y fundamento esté igualmente objetivado como /218 causa y así controlado en su origen mismo. De este modo, la emergencia del ente está sometida a la voluntad de poder, y el ente se hace lo re-producible. Conociendo sus causas el hombre adquiere poder sobre todas las cosas; y, así, el principio de causalidad es la garantía metafísica del imperialismo técnico del sujeto.

Ya sólo queda un último paso para que la voluntad de poder culmine la interpretación metafísica del ente total; y ese último paso se refiere ahora al control lógico del ente precisamente en tanto que totalidad. El principio de causalidad controla el origen de cada ente, como aquella cosa de la que procede según un orden lógico, repetible y controlable. Pero la totalidad del ente no puede estar lógicamente disponible, porque más allá de esa totalidad no puede haber otro ente que pudiera presentarse como causa. ¿O sí? La respuesta positiva procede de lo que Heidegger llama la concepción onto-teo-lógica de la Metafísica[146].

Con la pregunta por el origen del ente en cuanto tal, trascendemos ese orden en el que la respuesta puede ser aducida por otro ente concreto. Si yo pregunto por el origen de una mesa, interpretando la pregunta desde el punto de vista de la Metafísica, puedo entender que una mesa es aquello que un carpintero puede producir y produce de hecho. De este modo tengo garantizada la existencia de la mesa cuando yo la necesite y *quiera* disponer de ella. Pero ¿qué ocurre con todas las cosas? No hay ninguna otra cosa que pueda dar razón de ellas; y entonces la totalidad de las cosas y la respuesta a la pregunta de por qué entes y no más bien la nada, queda sin respuesta, o al menos sin otra respuesta que la serena presencia de las cosas mismas, en un ahí indisponible.

En esa pregunta se abre, por así decir, el hiato de la diferencia ontológica y se plantea como cuestión, no el ente en su concreción, sino el Ser mismo como condición de todo ente que es irreductible a él. Irreductible al ente, a no ser que la Metafísica invada ese dominio de la diferencia ontológica, e interprete ese Ser como un sujeto capaz de hacerse responsable según la ley del principio de causalidad del ente en su totalidad. Y esto es lo

---

[146] Cfr. *Identität und Differenz.*

que hace de hecho, a fin de asegurarse lógicamente la comprensión /219 del fundamento y asegurar definitivamente su posición y destino en medio del ente. El Ser mismo es pensado como un ente, como el ente supremo, que es causa hacedora y lógicamente reproducible de todos los entes, del ente en su totalidad[147].

La mesa «está ahí» no basta. La mesa «tiene que estar *siempre»* ahí, y para garantizar eso me olvido de la originalidad de la mesa, de su carácter radicalmente indisponible, como obra de arte, como recuerdo de familia, p. ej.; y entiendo todas las mesas como «cualquier» mesa, como la mesa «universalmente» predicable, y así siempre repetible por «cualquier» carpintero. Pues bien, menos basta con que el ente en su totalidad «esté ahí»; ese Ser del ente tiene que ser domesticado lógicamente, porque, de otro modo, todo dominio y productividad, todo control subjetivo, se convertiría en una quimera lógicamente invalidada por la original indisponibilidad de la totalidad. De ahí que la garantía de todo control más allá de la caducidad indisponible de todas las cosas, tenga que situarse en un origen lógico de la totalidad. Sólo así están garantizadas, ahora todas, las cosas, en tanto que tienen su origen en una voluntad siempre eterna, en la que yo me puedo reconocer comprensiblemente, que garantiza que «siempre estarán» ahí, a la disposición de «mi» arbitrio. Esta proyección de la idea de sujeto al otro lado de la frontera de la diferencia onto-lógica es la que hace surgir la idea de Dios, como el ente supremo que es en sí mismo el Ser de todas las cosas. Todas las cosas están y estarán siempre ahí, *porque* Dios las ha creado[148]. Y tendríamos que concluir: como eterna imagen de *mí*

[147] Cfr. ibíd., p. 57: «El tema del pensamiento es el ente en cuanto tal, es decir, el Ser. Este se muestra en la forma esencial de fundamento. Según ello, el tema del pensamiento, el Ser como fundamento, se piensa sólo fundamentalmente cuando ese fundamento es representado como fundamento primero, *proté arkhé.* El tema original del pensamiento se presenta así como causa, como la *causa prima,* que corresponde al recurso fundante, a la *ultima ratio,* al último cálculo (*die letzte Rechenschaft*). El Ser del ente se piensa en el sentido del fundamento sólo como *causa sui.* Con ello nombramos el concepto metafísico de Dios.»

[148] Cfr. *Holzwege,* p. 255: «Pensado metafísicamente, el lugar propio de Dios, es el lugar de la causante efectuación y del mantenimiento del ente como lo creado.»

mismo. Con ello se ha domesticado el Ser, con ello es lógicamente controla- /220 ble el mismo Dios; sólo que ante este Dios «el hombre ya no puede rezar ni ofrecerle sacrificios»; ante Él «ya no puede él caer de rodillas de asombro, ni puede ante ese Dios cantar ni bailar»[149]. Estamos ante el Dios eterno relojero del mundo, que se ha convertido en mera garantía de la seguridad que yo tengo de que los relojes seguirán sonando a su hora.

8. La superación de la metafísica y el recuerdo del ser

El ocultamiento del Ser que da origen a la Metafísica y al desarrollo del nihilismo europeo y que culmina en la idea onto-teo-lógica de Dios, no es un evitable error histórico, sino que pertenece a la historia misma del Ser[150]. El Ser es «el ausente»[151], pero no de modo que sea lo que se guarda oculto bajo algo, el ente p. ej., sino que «la ausencia (*Ausbleiben*) del Ser en cuanto tal es el mismo Ser»[152]. El Ser es el ocultamiento en el ente de la constitutiva presencia ante el pensamiento de este ente en cuanto tal; y eso es lo que hace que el ente «esté ahí», en el ámbito de lo accesible, de lo que se abre para nosotros. El ente no es un absoluto platónico que estuviese garantizado en su ser por la lógica. Pero eso no podemos saberlo, porque el acto mismo del Ser consiste en que los entes *sean,* en sí mismos, más allá de la relación, del abrirse, de la apertura misma en la que tienen su origen.

La cuestión ahora es sí el Ser mismo, que así consiste en ocultarse, puede ser rescatado de ese, por así decir, resbaladero hacia el ente en que él mismo esencialmente consiste; se trata de la pregunta por la posibilidad de un pensar del Ser. Ahora bien, todos los intentos de pensar el Ser se encuentran con la dificultad de que ese pensar no puede ser una subjetivación, es decir, una objetivación del Ser, del que se pudiese decir que es esto o aquello. El Ser sigue siendo el Ser del ente, y en sí mismo per- /221 manece en la diferencia ontológica; es decir, no es un ente, algo

---

[149] *Identität und Differenz*, p. 70.

[150] Cfr. *Heraklit,* p. 325: «La vuelta [...] del hombre hacia el Ser no excluye, sino que precisamente incluye que el hombre en su relación con el ente quiera atenerse sólo a éste, y que por lo general lo haga.»

[151] Cfr. *Nietzsche,* II, pp. 377 s.

[152] Ibíd., p. 354.

que pudiésemos objetivar. El Ser no es; a no ser que llamemos ser del Ser a que el ente sea, es decir, a su mismo ocultamiento. Por ello, todo pensar del Ser, tiene que seguir al Ser mismo en su ocultamiento, que es la esencia de la Metafísica. Con esto tenemos la primera premisa: pensar el Ser es pensar la historia de la Metafísica y del nihilismo europeo.

Pero, y esto es lo que diferencia el pensar del Ser de la Metafísica, no se trata de pensar metafísicamente la historia del ocultamiento metafísico del Ser, en que el mismo Ser consiste[153].

> El Pensar (llamaremos así en lo sucesivo a lo que Heidegger denomina *das Denken des Seins*) sigue al Ser dejándole seguir su curso y quedándose el mismo atrás. ¿Y dónde se queda el Pensar? No allí donde se quedaba el pensamiento de la Metafísica hasta ahora. El Pensar se queda atrás ejecutando el decisivo paso atrás, de vuelta del abandono del Ser (*zurück aus dem Auslassen*)[154].

Ese paso atrás es lo que Heidegger llama el «recuerdo» (*das Andenken*) del Ser. Recordar el Ser no es un modo de pensarlo previo al olvido (porque si así fuese pensaríamos ónticamente el mismo Ser del ente, que consiste en la disolución de sí mismo en este ente), sino justo un rescatar al Ser desde el olvido en que el mismo Ser consiste[155]. El Pensar sigue al Ser en su ocultamiento, pero no en la consolidación de su tendencia metafísica por la que lo Abierto que es el Ser se cierra en el ente, en la afirmación absoluta de éste, más allá de esa apertura original y constitutiva /222 para él. Por el contrario, el Pensar considera precisamente el olvido por el que el ente es, y así, el ente es pensado como un tal *del* Ser; de este modo, pensando el olvido, el pensar recuerda

---

[153] Cfr. «Einleitung zu "Was ist Metaphysik?», en *Wegmarken,* p. 366: «Un pensamiento que piensa la verdad del Ser, ciertamente no se contenta con la Metafísica; pero tampoco piensa contra la Metafísica. No arranca *[...]* las raíces de la Metafísica [...]. La Metafísica continúa siendo lo primero de la Filosofía; pero no alcanza la cima del Pensar. La Metafísica está superada en el Pensar de la verdad del Ser. La pretensión de la Metafísica de administrar la relación constitutiva al Ser y de determinar toda referencia al ente en cuanto tal, es lo que se pone en cuestión.»

[154] *Nietzsche,* II, p. 368.

[155] Cfr. *Zur Sache des Denkens,* p. 32: «El Pensar que parte de *Ser y Tiempo,* representa, en primer lugar, un despertar del olvido del Ser —donde "despertar" debe ser entendido como un acordarse de algo que todavía no ha sido pensado—; pero en cuanto tal despertar no es, por otra parte, una anulación del olvido del Ser, sino un "caer" en él y un mantenerse en él.»

el Ser. El pensamiento ya no es entonces Metafísica o «abandono del Ser», sino pensamiento de la «ausencia del Ser» en la Metafísica, en el sentido en que en castellano se hablaba, p. ej., de «guardar ausencia». El verdadero Pensar no se olvida del Ser que en el ente se esconde, y guarda así lo presente en lo oculto de su presencia[156].

Cabría pensar —yo así lo pienso— que Heidegger se pierde en un marasmo terminológico en el que su intención de evitar el lenguaje de la tradición filosófica (que él considera irremisiblemente viciado por la Metafísica) le lleva a un reino semántico de dudosa poesía y que a veces se sitúa más allá de los límites del ridículo. Es lástima, porque lo que, en mi opinión, pretende decir Heidegger merece mayor sencillez.

La verdad entendida como presencia, esto es, la fenomenidad, es para Heidegger el límite de toda fundamentalidad ontológica. No hay más cera que la que arde, diríamos en castellano; y podríamos añadir para dar al dicho dignidad filosófica, que en el arder está la esencia misma de la cera. Por ello el fundamento del que aquí se trata, que la tradición filosófica ha denominado el Ser del ente, tiende a disolverse en lo presente, porque en esa disolución (en el arder) consiste su esencia. Ello da lugar al oculta-miento del Ser en el ente y al necesario origen de la Metafísica, que tiende a afirmar el ente, más allá de su presencia constitutiva, como sujeto y substancia. Pensar de nuevo el fundamento, desde esta tendencia metafísica connatural al fundamento mismo, no puede hacerse sino como una crítica de la Metafísica que ponga al descubierto la necesidad de su origen, por un lado, y su radical falsedad, por otro, allí donde ella pretende afirmar el ente en sí mismo fuera del límite fenoménico de su constitución[157]. Lo /223 que el ente *es,* a saber, pura presencia fenoménica, es algo que sólo se pone de manifiesto en la crítica de

---

[156] Cfr. *Nietzsche,* II, p. 370: Una superación de la Metafísica supone simplemente «renunciar a la interpretación metafísica de la Metafísica. El Pensar abandona sólo la "Metafísica de la Metafísica" al ejecutar el paso atrás, atrás del abandono del Ser y hacia su Ausencia.»

[157] En este sentido, hay un punto radical que desde el punto de partida, desde *Ser y Tiempo,* Heidegger no abandonó jamás, y es el sentido fenomenal, la esencial referencia a la —llámese como quiera— percepción, que es esencial para la diferencia ontológica. Cfr. *Sein und Zeit,* § 43, p. 275: «El idealismo, por más que en su resultado sea contradictorio e insostenible, tiene frente al realismo una ventaja de principio, con tal de que no se malinterprete como un

lo que como tal fenómeno pretende ser, a saber, lo que es en y por sí mismo. Pensar el Ser es pues, sencillamente, crítica de la Metafísica; una crítica que revela el carácter fenoménico (sonaría más heideggeriano decir «fenomenal») de su propio origen como tal Metafísica. La Metafísica es radicalmente falsa, por ser precisamente consecuencia necesaria de la esencia fenoménica de todo posible fundamento. Y lo único que añade Heidegger a esta tradición fenoménica es entender el fenomenismo (el ente es su mera presencia) en una radicalización por la que este fenomenismo es visto, no sólo como una alternativa a la Metafísica, sino como un pensamiento que ofrece desde sí mismo una explicación precisamente del origen de la Metafísica y desenmascara así la radical falsedad de su pretendida absolutez. Esto, y no otra cosa, es lo que en *Ser y Tiempo* llamaba Heidegger la destrucción de la Metafísica occidental.

El gran error en la recepción de Heidegger es que se le ha querido entender metafísicamente, cuando la esencia de su pensamiento pertenece al más radical de los radicalismos críticos[158]. Hemos tenido que esperar a los autores post-modernos para que se entendiese a Hedeigger, junto a Nietzsche, como lo que verdaderamente es: el profeta de la disolución de la subjetividad y el heraldo de la última renuncia a la idea filosófica de fundamentación.

9. El ser como «abismo» (abgrund)

Heidegger utiliza además el lenguaje de una forma extraña, de la que al final resulta su teoría del fundamento como una on-
/224 tología de la infundamentalidad. La crítica de la Metafísica tiene necesariamente que centrarse en una crítica —que hemos descrito— del principio de causalidad, como crítica que es de una ontología de la subjetividad. De ella resulta al final que el Ser

---

idealismo "psicológico". Cuando el idealismo resalta que el Ser y la realidad son sólo "en la conciencia", se expresa con ello la comprensión de que el Ser no puede ser explicado por el ente.»

[158] Cfr. «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege,* pp. 204 s.: los pensadores «son aquellos que atienden escépticamente al Ser del ente, y así lo respetan propiamente». De ahí que el resultado de todo auténtico pensar sea «liberarse de los ídolos que todos tenemos y hacia los que solemos deslizamos» («Was ist Metaphysik», en *Wegmarken,* p. 122).

no tiene detrás sujeto alguno que pudiese ser hecho responsable de lo que es y ocurre. Las cosas son, y la pregunta por el «por qué» de su ser es legítima sólo desde una Metafísica que busca incondicionados, allí donde ella misma tiene como condición, y es resultado de, una tendencia necesaria que resulta del carácter fenoménico de toda realidad. Si el Ser no es sujeto, si toda subjetividad, lejos de ser fundamento, es resultado de un modo necesario de entender, entonces ese Ser es fundamento como aquello que no puede hacerse responsable de lo que en y desde él ocurre: el Ser es radicalmente lo que no es causa, la sinrazón: *«Abgrund»,* el abismo abierto desde el que surge lo que es, sin que podamos reclamar razón alguna de ese *ser*[159].

El Ser, que tras el desenmascaramiento de la Metafísica ya no puede ser entendido como «lo que algo es», ni como «quien es», ni como «el por qué algo es», puede ser ahora recuperado como el hecho fundamental en el que toda realidad tiene su origen, a saber, «que (conjuntivo) algo es». Que algo es, que eso está ahí abierto a la acogedora (pero no cerrante) reflexión del hombre; que ese «que algo es» constituye un límite fundamental más allá del cual no debemos ir; también, que esa presencia original es algo que precisamente pasa desapercibida en aquello que surge a partir de ella; éstas son las consecuencias de una nueva concepción ontológica en la que la radicalización de la Fenomenología se convierte en Heidegger en crítica de la Metafísica. En ella se realiza el intento de pensar el ser con independencia de todo principio de causalidad, de modo tal que «que algo es», que también podríamos escribir como «lo que pasa» y es así indisponiblemente contemplable, se convierte en el límite último de la realidad. Se trata aquí de una ontología de la facticidad, para la que el Ser no es fundamento como lo que debe ser, o como la razón de que algo sea, sino como lo que es de hecho. (Sin entender nun- /225 ca ese «de hecho» en el sentido de las ciencias positivas como lo que es objetivable desde un sistema de medidas, sino como lo que se abre en la presencia.)

Esto tiene que ver con la radicalización ontológica de la Fenomenología en la que, según mi interpretación, tiene su punto de

---

[159] Cfr. *Der Satz vom Grund,* p. 83: «El Ser no puede tener a su vez un fundamento que tuviese que fundarlo. Según ello, el fundamento está ausente del Ser, está retirado del Ser. En el sentido de ese retiro del fundamento respecto del Ser, ese Ser es la sin-razón, el abismo (*Ab-grund*)*.»*

partida la filosofía de Heidegger. En esta radicalización, la apertura intencional misma de sujeto y objeto, de ente y pensamiento, pasa a ser el punto de partida de toda fundamentación; pero como un fundamento que ya no es el mismo subjetivable ni objetivable, sino que en su esencial relatividad como relación absoluta que es, tiende a disolverse en los términos que ella misma constituye. La conciencia intencional en la que yo veo un libro, tiende a disolverse en el hecho original «que veo un libro», que el libro «está ahí, ante mí», sin que por eso sea el libro algo que yo «pongo» o de lo que pueda disponer, ya que ni el libro, ni yo, somos algo previo a la intención en la que se da nuestra mutua apertura. Por eso, esta radicalización de la Fenomenología tiene que terminar en un fenomenismo en el que la conciencia ya no es substancia ni sujeto, sino la disolución de sí en el hecho abierto que es original respecto de toda objetivación consciente y respecto de todo ser objetivable. «Que el libro está ahí» es el punto de partida de toda filosofía, el hecho original que tiene que guardar el pensar.

El verdadero pensamiento nada tiene que ver, por tanto, con la proyección subjetiva de sí mismo, sino que es la acogida de esta radical espontaneidad del Ser. Heidegger hace una bella exégesis del verso de Ángelus Silesius, que dice: «La rosa no tiene por qué, florece porque sí (*die Ros' ist ohn' warum; sie blühet, weil sie blühet*)»[160]. «El "porque sí" (*das "weil"*) no se refiere más allá de sí a otra cosa que no sea un florecer y que tuviese que fundarse desde otra cosa; el "porque sí" del verso refiere el florecer a sí mismo, tiene en y por sí mismo su fundamento»[161]. Pero este «en y por sí mismo», que es precisamente el origen de la Metafísica, no debe aquí ser interpretado metafísicamente, es decir, nominalmente como ente, sino verbalmente como *ser,* como el hecho original «que» la rosa «está ahí». Acogerla y dejarla ser como es, es la misión del poeta. El porqué del ente es el mismo Ser; por eso el ente tiene en el Ser su fundamento, sin que /226 el Ser tenga ninguno. «El "porque si" (*das Weil*) impide preguntar por el "por qué", por otra fundamentación; prohíbe

160 ibíd., p. 70.
161 Ibíd., p. 101.

fundamentar e investigar; pues no tiene "por qué", ni tiene fundamento, es él mismo el fundamento»[162].

Esta infundamentable fundamentalidad del Ser, es lo que impide que cerremos subjetivamente en una reflexión lo que es en el Ser una apertura original que está sellada por la finitud. El Ser no es expresión de nada, nada en lo que alguien se encontrase a sí mismo, sino precisamente algo en lo que encontramos «otras» cosas, las cosas mismas, cuya existencia no es resultado de la fuerza creadora de la mismidad. Lo abierto del Ser no es sino el discurrir de sí mismo, de donde procede todo lo que es. A esto lo llama Heidegger *«das Geschehnis»,* también *«das Ereignis»,* o *«das Geschick»*[163]*.* Son ambos nombres del Ser en eso indisponible y no encerrable en una reflexión subjetivante y objetivante que tiene eso... «que las cosas son». Es aquí donde Heidegger, al final de su filosofía puede recoger lo que era intención original de su pensamiento: la interpretación de una ontología fundamental en el horizonte del tiempo[164].

---

[162] ibíd., p. 207.

[163] Cfr. *Identität und Differenz,* p. 30: «El acontecer (*Ereignis*) es [...] el ámbito en el que el hombre y el Ser se alcanzan esencialmente uno al otro, ganando en el encuentro su esencia, al perder las determinaciones que les dio la Metafísica.» Cfr. también *Einführung in die Metaphysik,* p. 108: «El pensamiento (*Vernehmung*) y lo que el principio de Parménides dice de él (principio de identidad de pensamiento y ser), no es una facultad de un hombre que de otra forma estuviese ya determinado, sino que el pensamiento es un acontecer, *aconteciendo en el cual* el hombre aparece en la historia, se presenta, es decir, alcanza él mismo el Ser. El pensamiento no es un tipo de conducta que el hombre posea como propiedad, sino, justo al contrario, es el acontecimiento que posee al hombre [...]. Lo que en este principio de Parménides se cumple es nada menos que la presentación del hombre como histórico.»

[164] Cfr. *Vorträge und Aufsätze,* pp. 142 s.: «La presencia acontece sólo donde ya tiene lugar el desvelamiento. Pero lo presente (*Anwesendes*)*,* en la medida en que surge en lo abierto (*Unverborgenheii*)*,* es en el tiempo presente (*gegenwärtig*). Por eso es esencial para la presencia, no sólo el desvelamiento, sino también el presente. Este presente que rige la presencia es un carácter del tiempo, cuya esencia, sin embargo, no se deja entender nunca mediante el concepto tradicional de tiempo.» Por ello, «en tanto presencia, el Ser está determinado por el tiempo» (*Zur Sache des Denkens,* p. 2). En conclusión: «En vez de *verbum, ver-bale,* que es un término de los gramáticos latinos, nosotros decimos *Zeitwort.* La palabra "Ser" nombra también, como palabra de las palabras, "el tiempo de todos los tiempos". Ser y tiempo se co-implican originalmente» (*Heraklit,* pp. 58 s.).

Lo que la voluntad de poder siempre pretende es salvarse y salvar todas las cosas del tiempo. Es lo que Nietzsche llamó «la venganza» como «el *disgusto* de la voluntad contra el tiempo y su "fue"». El tiempo es lo que nos impide cerrar a las cosas y a /227 nuestra subjetividad en una reflexión en la que esas cosas y nosotros mismos pudiéramos ser afirmados absolutamente como sujetos. El tiempo es la distensión irrecuperable de toda subjetividad; y es, por tanto, lo que queda al final cuando esta subjetividad rinde su voluntad de ser absoluta. Las cosas son para dejar de ser; lo que todo nos trae, el tiempo, todo nos lo quita. Y lo que queda es el acontecer mismo como lo que se afirma a sí mismo en toda caducidad. En castellano lo decimos muy bien: lo que *es* es «lo que pasa». Contra ese original sucederse del Ser se dirige la Metafísica, en su voluntarioso intento de afirmar absolutamente las cosas encerrándolas contra el tiempo en significaciones eternas, o al menos —incluso en Nietzsche— repetibles. Por eso el Eterno Retorno de lo Mismo es el último intento de la Metafísica, en el que, sin embargo, se muestra ya su carácter nihilista. Más allá de esa última desesperación del querer, sin embargo, está la esperanza de la renuncia al imperio de la voluntad. Porque entonces el tiempo se nos muestra como «lo que da» (*was es gibt*), como el generoso fondo en el que el fundamento último se muestra, más allá de toda manipulación, como juego. Heidegger cita a Heráclito; es su última palabra:

> La historia del Ser (*das Seinsgeschick*): un niño es, que juega, que juega a las tablas. De un niño es el Reino [...], la fundación que administra al fundar, el Ser del ente. La historia del Ser: un niño que juega [...]. ¿Por qué juega este gran niño que Heráclito ve en el *«aion»,* en la historia del Ser? Juega porque sí (*es spielet, weil es spielet*). Ese «porque sí» (*das weil*) no tiene «por qué». Juega, mientras está jugando. Es sólo juego: lo supremo y más profundo. Pero ese «sólo» es todas las cosas, lo Uno y Único[165].

Esto es lo que hay, a saber, «lo que pasa», «lo que ocurre», el ser en el Tiempo, nada[166].

---

[165] *Der Satz vom Grund*, p. 207.

[166] Así llegamos al final a algo que ya estaba en el origen de los escritos de Heidegger: cfr. *Kant und das Problem der Metaphysik,* p. 231: «Este mantenerse introducidos en la nada, no es un caprichoso y esporádico intento de pensar



a la nada, sino un acontecer, a saber, el acontecer de la verdad del Ser desde su mediación por el tiempo.»

Capítulo VI

HANS-GEORG GADAMER

INTERPRETACIÓN, VERDAD E HISTORIA

1. El problema hermenéutico

El problema de la comprensión, del entender, del «enterarse», y en definitiva el de la actividad social y humana que designan otros similares verbos y substantivos, es efectivamente un problema y no precisamente uno de los que se hayan podido inventar los filósofos. Todos tenemos experiencia de lo molesto que puede ser un malentendido, de las dificultades que puede producir el no haberse explicado bien en un momento determinado, etc. Así, sentirse incomprendido es el principio de toda soledad, precisamente allí donde uno tiene que desarrollar su vida en compañía de otras personas. Por otra parte, ser incapaz de expresarse bien produce una considerable angustia. En definitiva, está aquí en juego todo ese ámbito de la comunicación o intersubjetividad, que asume un papel esencial en la constitución de lo que en cada uno es su humanidad. Todo lo que tiene que ver con el verbo «entender», afecta no solamente a la teoría del conocimiento, sino también, muy específicamente, a la antropología.

Por ello, las cuestiones que conciernen a la comprensión suponen una ampliación del ámbito de la teoría del conocimiento. A nadie le cabe duda de que, intentando dilucidar qué sea eso de entender, nos enfrentemos con un problema gnoseológico; pero se trata de uno muy especial, que o bien no tiene por objeto específicamente la verdad, o bien nos obliga a cambiar radicalmente esta noción de verdad. Me explico: Una teoría matemática puede estar verdaderamente construida, y si yo no la entiendo, como vulgarmente se dice, es mi problema. Sin embargo, si alguien me da una orden y yo la entiendo mal, teniendo que ejecutarla, el problema ya no es mío, sino del que la dio. Aquí la cuestión de la comprensión no puede ser dirimida en los térmi-
/229 nos de una inteligibilidad positiva. De modo que en el ámbito gnoseológico afectado por lo que llamamos entender, la idea de una positividad científica metódicamente asegurada, se queda

corta para dar cuenta de lo que pueda ser una correcta comprensión, es decir, para explicar acabadamente el problema cognoscitivo que se plantea.

Es aquí donde H.-G. Gadamer ha realizado en su obra *Verdad y método* un esfuerzo por abordar estas cuestiones, intentando mostrar cómo la ciencia metodológicamente positivada no basta para dar cuenta de los problemas gnoseológicos que afectan específicamente a las así llamadas ciencias del espíritu[1]. El alcance de las cuestiones que aquí surgen nos lleva a replantear el sentido paradigmático de verdadero conocimiento que estas ciencias positivas han reclamado para sí, y a buscar una idea de saber y de verdad más amplia, que permita recoger las reflexiones que tienen en el problema de la comprensión su punto de partida.

Pero volvamos ahora a la cuestión que nos ocupa. Se diría en una primera aproximación que esto de entender no tiene por qué ser tan complicado. De hecho, nos ponemos bastante nerviosos cuando, tras haber comunicado un mensaje, el interlocutor no termina de entenderlo. «Pero si te lo acabo de decir», «¿Es que tengo que repetirlo mil veces?», etc., son todas ellas expresiones que parecen querer indicar que la comprensión debería seguir inmediatamente a la audición o lectura del mensaje transmitido. Que las cosas no son tan fáciles, lo sabemos. Pero ¿por qué? Toda la teoría de Gadamer se dirige a dar una explicación del hecho, mil veces constatado, según el cual la lectura de un texto o mensaje no produce inmediatamente su comprensión. Se trata, en definitiva, de explicar por qué se hace necesaria además la «interpretación» de lo que en toda comunicación se transmite. El entender no es entonces, repito, algo inmediato, sino resultado de un esfuerzo hermenéutico[2]. /230

La hermenéutica es el arte de la interpretación de textos, el esfuerzo intelectual que intenta fijar su sentido. Y es esfuerzo

---

[1] Cfr. *Wahrheit und Methode,* Tübingen, 1975, pp. XXVIII s. (edición española, *Verdad y método, 2* vols. Sígueme, Salamanca, 1993-1994).

[2] Cfr. ibíd., p. 319: «Hay que interpretar allí donde el sentido de un texto no se deja entender inmediatamente. Hay que interpretar en todo lugar donde no se quiere confiar en aquello que supone inmediatamente una presencia (*Erscheinung*). Así interpreta el psicólogo, en tanto que no reconoce como válidas en su sentido inmediato las expresiones vitales, sino que pregunta por lo que tras ello ocurre en el subconsciente. También el historiador interpreta los datos de la tradición, para descubrir el verdadero sentido que en ellos se expresa y oculta a la vez.»

porque a lo largo del desarrollo de nuestra conciencia histórica hemos llegado, tras duras experiencias, a entender que leer un texto, cuando se trata de descubrir en él un sentido, es tarea nada fácil. Ciertamente no siempre es necesaria esta interpretación. Si yo recibo un telegrama de un pariente diciendo que viene a mi casa y que llega en el tren de las nueve, entiendo inmediatamente lo que dice, y sé qué es lo que tengo que hacer en consecuencia. Pero, si yo —que nada sé de historia antigua— me encuentro con un contrato de compraventa en un papiro del siglo n, probablemente ni siquiera lo reconozca como tal. Esto, sin embargo, no quiere decir que la interpretación sea un procedimiento necesario solamente en determinadas transmisiones lingüísticas, sobre todo históricas. Gadamer, siguiendo a Schleiermacher, intenta mostrar, y creo que en esto se le puede seguir muy bien, cómo este carácter interpretativo es no sólo esencial para toda humana comprensión, en la medida en que el malentendido no es meramente un accidente esporádico del conocimiento, sino una tendencia consubstancial a él, que ha de ser siempre mantenida bajo un control hermenéutico[3]. Hermenéutica es entonces el intento de encontrar una respuesta a la pregunta de cómo sea posible la comprensión allí donde el objeto de ésta no está inmediatamente dado y existe así una tendencia a esa discontinuidad sujeto-objeto cuyo nombre habitual es el de malentendido.

La hermenéutica surge entonces como una extrapolación al ámbito de la teoría antropológica del conocimiento, de una metodología auxiliar de la historiografía que tiene como objeto
/231 fijar el sentido de los textos y asegurar así la correcta transmisión de contenidos inteligibles a lo largo del tiempo. Pero esta extrapolación no es ilegítima. Precisamente se trata de ver cómo este problema propio de la historiografía es un caso paradigmático de toda comprensión. La transmisión histórica de sentido, que

[3] Cfr. ibíd., p. 167: «El esfuerzo de entender tiene lugar allí donde no resulta una comprensión inmediata, o donde hay que contar con la posibilidad de un malentendido. La noción de Schleiermacher de una hermenéutica universal se determina desde aquí: ha surgido de la idea de que la experiencia de lo extraño y la posibilidad del malentendido son universales.» Cfr. Schleiermacher, *Hermeneutik,* en *Werke,* I, 7, p. 30: «Hermenéutica es el arte de evitar malentendidos», en la medida en que «el malentendido resulta por sí mismo y la comprensión ha de ser en todo momento querida y buscada».

tiene el nombre tópico de tradición, se convierte en prototipo de toda comunicación, precisamente en su carácter problemático, no inmediato y dado a la distorsión. Estudiar las condiciones de su posibilidad es para Gadamer el punto de partida para una hermenéutica general de la comunicación humana y de su posible comprensión.

2. Subjetividad y objetividad en el problema interpretativo

Quien primero se propuso una generalización gnoseológica de la idea de hermenéutica fue Schleiermacher. Y a él se refiere Gadamer, que por lo demás es un autor que, más que la originalidad, busca la conexión de sus propias teorías con la gran tradición de las ciencias del espíritu. Mas no por ello deja de ser cierto que una idea de hermenéutica, deudora como es de Schleiermacher, tiene el punto de partida, por otra parte, en su distanciamiento respecto de este autor. Schleiermacher es en la tradición hermenéutica el gran acentuador de lo que casi podría llamarse reverencia al texto. (No podía ser menos en un teólogo, para el que el texto fundamental es la Escritura.) Se trata de comprender lo que está ahí; y el intérprete está en esta tarea comprometido en el esfuerzo de anular sus propios prejuicios a la hora de entender *desde él mismo* el texto o mensaje que se trata de interpretar. Es cierto que el mismo Schleiermacher enuncia el principio de que el intérprete puede y debe entender el texto mejor que su propio autor. Pero no en el sentido de añadir nada propio, sino intentando referir el texto a la totalidad de sus condiciones, es decir, al contexto que en él también se expresa. Mientras que para el autor este texto es un acto más, muchas veces irreflexivo, del proceso productivo total, el intérprete lo estudiará precisamente como expresión de esa totalidad, fundamentalmente biográfica, que en él se manifiesta. Pero se trata en cualquier caso de referir el texto que hay que entender a las condiciones de su /232 génesis, intentando reconocer en él la expresión de su autor, como espíritu que lo anima y lo hace inteligible[4]. El intérprete ha

[4] Cfr. *Wahrheit und Methode,* p. 159: «Así el esfuerzo hermenéutico busca recuperar el "punto de conexión" con el espíritu del artista (allí donde se trata

de dejarse absorber en la esfera subjetiva que está en la base de toda expresión, y esto sólo es posible —afirma— en la medida en que, por así decir, se deja ganar por dicha subjetividad[5].

Gadamer señala ahora las dificultades que esto lleva consigo, sobre todo allí donde, entendido como testimonio histórico, un texto haya de ser remitido como a su origen a subjetividades que ya no existen. Cómo lograr la conexión con la subjetividad extraña, es ya un problema en la vida ordinaria; y este problema se hace dramático cuando se pretende además que esta conexión sea, no solamente posible, sino necesaria, más allá de las barreras de espacio y tiempo. Pretender esto sería desconocer el carácter esencialmente mediado y mediador de la tradición histórica; y hace necesario —como es el caso en Schleiermacher— el recurso a misteriosas «intuiciones» y «simpatías», muy difíciles de justificar metodológicamente[6].

Por ello, Gadamer pretende corregir el planteamiento de Schleiermacher mediante un recurso a Hegel, que constituye otro de los grandes pilares en el desarrollo de la conciencia histórica. Sólo que Hegel intenta resolver el problema precisamente en la dirección opuesta. Para él la comprensión es algo que, también en un sentido muy caro a la hermenéutica, se consigue en la referencia del texto o hecho histórico a comprender a una totalidad de la que es manifestación. Esta totalidad es la Idea, como mediación perfecta entre la subjetividad y la historia. Pero ya no se trata en ella del espíritu que se expresa, sino de la misma subjetividad que entiende. Entendemos un texto cuando lo /233 consideramos como condición de la propia génesis. O dicho con otras palabras: lo importante en él no es lo que quiere decir, sino lo que podernos entender de él, su significado para nosotros; de modo que entendiéndolo nos entendamos a nosotros mismos,

---

de la interpretación de obras de arte), sólo el cual hará comprensible plenamente la significación de la obra de arte. Y de igual modo tratará los textos, apuntando la origina] producción del autor.» Cfr. también ibíd., p. 174: «Lo que hay que entender es no sólo su formulación y su sentido objetivo, sino también la individualidad del que habla o del autor. Schleiermacher piensa que sólo en un recurso a la emergencia del pensamiento se pueden entender los textos.»

[5] Cfr. ibíd., p. 179: «Mediante la asimilación (*Gleichsetzung*) con el autor se abren los textos, como peculiar manifestación de su vida. El problema de Schleiermacher no es el de la oscura historia, sino el del oscuro "tú".» Cfr. también p. 177.

[6] Cfr. ibíd., pp. 177 y 179.

haciendo transparente en la tradición histórica la propia génesis *del intérprete.* La historia queda entonces asimilada en la autotransparencia conceptual, cuya constitución pertenece a la Filosofía.

Ya el hecho de que sólo el interés, siempre propio, sea principio mediador de la investigación histórica, es signo de que, al menos, algo de esto hay. Sin embargo, Gadamer señala que semejante idea de la interpretación anularía teóricamente en su misma raíz el problema que, *de facto,* da origen a esa misma interpretación; y que no es otro que la no transparencia de la tradición. Sólo porque los textos no se entienden y se muestran opacos, es decir, sólo porque el intérprete es incapaz de encontrase reflejado en ellos, y mucho menos de verlos como manifestación de la propia subjetividad, es por lo que se hace necesaria la hermenéutica, como saber específicamente histórico y no primariamente filosófico[7].

A partir de esta doble crítica Gadamer va a intentar desarrollar una idea de interpretación que medie entre estos dos extremos. Se trata de ver cómo el hombre pueda conectar, comprendiéndola, con la totalidad histórica del saber que la humanidad ha ido acumulando antes de él, es decir, cómo pueda entender las aportaciones históricamente anteriores que otros hombres han hecho y que no pueden ser reducidas a la posición absoluta de la propia individualidad. Es ésta la pregunta por la posibilidad y la necesidad del conocimiento histórico[8]. /234

---

[7] Cfr. ibíd., p. 189: «Más bien descubrimos el principio constitutivo de la historia misma en que la Idea tiene en la historia sólo una representación imperfecta. Sólo por ser esto así se necesita la investigación histórica, en vez de la filosofía, para ilustrar al hombre sobre sí mismo y su situación en el mundo. La idea de una historia que fuese pura representación de la Idea, significaría a la vez la renuncia a ella como camino propio hacia la verdad.»

[8] Aquí quiere Gadamer establecer una conexión don Dilthey, para quien es importante aclarar «cómo conecta la fuerza del individuo con lo que está más allá de él y le antecede, es decir, con el espíritu objetivo [...]. Con esta pregunta tiene también que decidirse cómo es posible el conocimiento de la historia. Pues el hombre está esencialmente determinado en la historia por la relación existente entre la individualidad y el espíritu objetivo» (*Wahrheit und Methode,* p. 213). Una vez más se pone aquí de manifiesto las estrechas relaciones que en este punto ligan la teoría del conocimiento con la antropología.

La esencia misma de este conocimiento está determinada por la distancia, ya veremos en qué sentido insuperable, entre el sujeto y su objeto. Pero la exterioridad respecto de sí mismo, no sólo afecta al sujeto, en tanto que tiene que salir de sí a la busca, bien en el recuerdo, bien a través del testimonio, de este objeto; también afecta esta lejanía al mismo objeto en el acto de su propia constitución, que es algo más allá de su inmediata dación, y que hace, p. ej., que un templo griego sea algo muy diferente según lo vea un griego del siglo v a. C, un turco del siglo XVII o un americano del xx. Esto, como ha sido señalado, se hace ya evidente en que

> sólo mediante la motivación de la pregunta se constituyen en absoluto tema y objeto de la investigación. La investigación histórica está por ello llevada por el movimiento histórico [...], y no se deja entender ideológicamente desde el objeto al que se dirige su investigación. Tal objeto no existe en sí en absoluto. Esto distingue precisamente las ciencias del espíritu de las ciencias naturales[9].

Tratando precisamente de determinar el sentido de objetividad propio de estas ciencias del espíritu, Gadamer acude ahora al ejemplo de la obra de arte, señalando en ella el carácter esencialmente extático de la objetividad histórica. El arte es representación, y «la representación del arte es esencialmente de tal forma que está ahí para alguien, aun cuando no haya nadie como espectador»[10]. Pero esta extaticidad no se queda meramente aquí, no se trata sólo de que la obra de arte apunte más allá de sí; lo importante es que aquello que ella misma pretende, y en lo que su misma esencia consiste, es una transformación de la subjetividad que la acoge.

La obra de arte no es un objeto que esté frente a un sujeto que es para sí. La obra de arte tiene más bien su ser en convertirse en experiencia que transforma al que experimenta[11]. /235

Nos encontramos así con una objetividad que incluye dentro de sí la mediación de un sujeto. Y es claro que la subjetividad que

[9] Ibíd., p. 269.
[10] Ibíd., p. 105.
[11] Ibíd., p. 98.

está aquí en juego., no es precisamente —al menos no solamente— la del autor[12], sino la del receptor de una objetividad que consiste en su misma transmisión.

Es por esta vía por donde Gadamer quiere acceder a la comprensión de la objetividad histórica como algo que tiene esencialmente que ver con su «tradición», en el más específico sentido etimológico de esta palabra. Pues esta tradición consiste precisamente en establecer una comunidad de sentido, más allá del tiempo, con aquel que la recibe; ya que éste queda asimismo constituido como sujeto en esta recepción. A partir de aquí, es posible acceder a una de las principales tesis de Gadamer, a saber, «que la comprensión de la tradición incluye siempre la tarea de una histórica auto-mediación del presente con esa tradición»[13]. No podemos entendernos a nosotros mismos si no es en la comprensión de la historia en la que estamos inmersos, y viceversa.

Por otra parte, es claro que la objetividad propia de las ciencias del espíritu, si bien es cierto que incluye una fundamental referencia al sujeto, no puede ser reducida a la mera autoposición de éste, sino que, justo al contrario, es signo de la insuficiencia de este sujeto respecto de sí mismo[14]. Esto se muestra precisamente en la experiencia de la obra de arte, que tiene, ahora respecto del sujeto, las características extáticas de una auténtica conmoción; la cual supone una transformación del sujeto que hace esta experiencia[15]. Extrapolando ahora al objeto hermenéutico propiamente dicho, afirma en consecuencia Gadamer que, por esta razón,

> el que quiere entender un texto está dispuesto a dejarse enseñar por él (*sich von ihm etwas sagen zu lassen*). Por ello una conciencia hermenéutica adiestrada tiene que ser sensible desde el primer momento a la alteridad del texto[16]. /236

Siguiendo a Dilthey la afirmación se hace aún más radical:

---

[12] Cfr. ibíd., p. 372.

[13] Cfr. ibíd., p. 355.

[14] Cfr. ibíd., p. 92: «Toda auto-comprensión ocurre siempre en algo otro que en ella se entiende, e incluye la mismidad y unidad de eso otro.»

[15] Cfr. ibíd., p. 95.

[16] Ibíd., p. 253. Cfr. también ibíd., p. 283: «Pues lo que seduce a la comprensión tiene que haberse hecho ya válido antes en su ser otro. Lo primero con ĺo que se comienza a entender es con que algo nos habla.»

> El contexto histórico ha de ser entendido al final como un horizonte de sentido (*ais ein Sinnzusammenhang*) que supera esencialmente el horizonte vivencial (*Erlebnishorizont*) del individuo: es como un gran y extraño texto que necesita de la ayuda de la hermenéutica para ser descifrado[17].

Sin embargo, tampoco este reconocimiento de la alteridad del texto y de la necesidad de adoptar respecto de él una actitud receptiva, supone neutralidad por parte del sujeto hermenéutico, y mucho menos su autodisolución[18]. Aquí Gadamer radicaliza su posición, distanciándose de la exigencia de cierta escuela histórica de tradición ilustrada, sentada sobre lo que Gadamer denomina el prejuicio de la necesaria ausencia de prejuicios para la investigación histórica[19]. Ciertamente «el prejuicio es un juicio emitido antes del examen definitivo de todos los momentos objetivamente determinantes»[20], y, por tanto, supone una preeminencia del sujeto en el proceso investigador. Sin embargo, para la correcta asimilación de un texto extraño, no es ni siquiera conveniente la renuncia a la opinión previa que tengamos de él. Se trata sólo de ser conscientes del carácter provisional de esta opinión, a fin de dejar que el texto la corrija allí donde sea necesario[21]. Pero no podemos olvidar que pertenece a la categoría de prejuicio el mismo interés que nos ha llevado al texto y que lo ha hecho relevante para la investigación. El prejuicio es entonces necesario para la referencia al objeto histórico en su alteridad. Es más, sólo podemos comprender en la medida en que totalizamos. Ello implica que, tan pronto como se inicia la lectura, o se toma contacto con una persona, o uno comienza a estudiar una determinada época histórica, el sujeto de la posible intelección esboza un posible sentido de la totalidad, que actúa ciertamente como /237 prejuicio, es decir, como conclusión provisional; a veces ciertamente peligrosa, en la medida en que la sucesiva comprensión pretende apoyarse en ella.

---

17 Ibíd., p. 478.

18 Cfr. ibíd., p. 253.

19 Cfr. ibíd., p. 255.

20 Ibíd.

21 Cfr. ibíd., pp. 253 s.: «Lo único que hace falta es apertura para la opinión del otro o del texto [...]. Se trata de ser consciente de ia propia parcialidad, para que el texto mismo se presente en su alteridad y llegue así a la posibilidad de juzgar su verdad objetiva contra la propia pre-opinión.»

Esto funciona necesariamente así. De ahí la importancia de mantener abierto el proceso hermenéutico, como una exigencia de revisar la propia opinión en contraste con la alteridad del objeto, allí donde éste exija dicho cambio. Ello ocurrirá precisamente donde con el esquema provisionalmente desarrollado sea imposible acceder a la comprensión de aquello que se trata de entender[22].

3. El círculo hermenéutico

Éste es el momento oportuno para hacer un rodeo en nuestra argumentación y tratar aparte lo que constituye el punto central de la metodología hermenéutica, si es que se puede hablar aquí de metodología. Se trata del así llamado «círculo hermenéutico». Éste surge cuando en la comprensión de un texto es necesario anticipar el sentido de su totalidad, de la cual cada uno de los momentos textuales es visto como parte. Estas partes se entienden en la medida en que «encajan» en el modelo de sentido anticipado. Pero obsérvese ahora que cada uno de estos momentos parciales tiene capacidad de corregir el supuesto sentido total, que se va no sólo ampliando, sino reconstituyendo conforme se explicitan sus contenidos parciales, es decir, en la medida en que éstos no encajan en el modelo. Entender la totalidad es entonces condición de posibilidad para la comprensión de las partes individuales como momento del contexto total, el cual a su vez es resultado de la totalidad de momentos textuales individuales. /238

[22] Cfr. ibíd., p. 251 s.: «El que quiere entender un texto realiza siempre un esbozo (*Entwerfen*); anticipa un sentido de la totalidad tan pronto como se muestra un primer sentido en el texto. Y éste se muestra sólo porque uno lo lee ya con determinadas expectativas respecto de un sentido determinado. La comprensión de lo que ahí se da consiste en el desarrollo de esta anticipación, que por supuesto se revisa continuamente desde lo que resulta de la ulterior penetración en el sentido [...]. El que busca entender se expone a la confusión que provocan los prejuicios que no se validan en la cosa misma. La continua tarea de comprender, consiste en el desarrollo de esbozos correctos y objetivos, que son como tales anticipaciones que sólo se confirman "en la cosa".»

> Aquí estuvo claro desde el principio que, visto lógicamente, se da un círculo, en la medida en que el todo, desde el que ha de ser entendido el individuo, no está dado antes que él[23].

Pues bien, la tradición hermenéutica ha cogido aquí, si se me permite la expresión, el toro por los cuernos, afirmando insistentemente que «entender supone siempre moverse en este círculo, por el que se hace esencial el repetido recurso del todo a las partes y al revés»[24].

Lejos de perderse ahora en eternas discusiones metodológicas, esta tradición ha desarrollado una especial habilidad en ejemplificar, mostrando esta estructura circular en las formas propias de un saber, no científicamente positivo, sino centrado en el funcionamiento real de la praxis racional. Así ocurre, p. ej., en la jurisprudencia, que no consiste en la mera aplicación de leyes generales, sino que las transforma en esta aplicación, de forma que al final la ley se entiende desde los casos que han sido juzgados bajo ella[25]. Y lo mismo ocurre con la costumbre social, que es tanto principio como resultado de la acción de los individuos que la acogen[26].

Por lo demás, el alcance de este modelo hermenéutico no ha quedado limitado a una cierta comprensión de las ciencias humanas, sino que, siguiendo la tendencia vitalista de muchos de sus defensores, se ha convertido en vía de acceso para llegar a comprender la vida misma. Ésta se entiende hermenéuticamente —se afirma— porque ella misma es hermenéutica, actividad total que es presupuesto y resultado de sus actos propios[27]./239

---

[23] Ibíd., p. 178.

[24] Ibíd.

[25] Cfr. ibíd., p. 36: «Esto no quiere decir otra cosa sino que el juicio del caso no aplica meramente la medida de lo general, según la cual se da, sino que la co- determina, completa y justifica.»

[26] Cfr. ibíd.: «El juez aplica no sólo la ley en concreto, sino que contribuye con su sentencia al desarrollo del derecho. Y al igual que el derecho, del mismo modo se está formando continuamente la costumbre (*Sitie*) a fuerza de la productividad del caso particular.»

[27] Cfr. ibíd., p. 64: «La relación entre la vida y la vivencia no es la de lo general a lo particular. La unidad de la vivencia, determinada por su contenido intencional, está más bien en una relación inmediata con la totalidad de la vida. Bergson habla de representación de la totalidad; y del mismo modo el concepto de respectividad (*Wechselbeziehung*), que Natorp utiliza, es expresión

> Como la conexión de un texto, la estructura de la vida está determinada por una relación del todo y las partes. Cada parte suya expresa algo de la totalidad de la vida y tiene, por tanto, una significación para la totalidad, del mismo modo como su misma significación está determinada desde esta totalidad[28].

Volviendo ahora al problema de la comprensión, ésta quedaría completada allí donde el sentido anticipado de la totalidad fuese visto al final como resultado de la conexión de las partes. Como ya vimos, allí donde una particularidad no encaja en el sentido del todo, nos vemos obligados a corregir éste, ampliándolo hasta que sea efectivamente totalidad de sentido[29]. Ya se ve que esto nos obliga también en cada corrección a anticipar una nueva totalidad, de tal forma que en todo el proceso hermenéutico funciona lo que Gadamer denomina el prejuicio de la perfección, según el cual el sentido de la totalidad se anticipa sobre la base de que todo texto *ha de tener un sentido,* todo acontecimiento *ha de ser racional*[30]*.* Sin embargo, no podemos olvidar que estamos haciendo aquí una anticipación que tiene un sentido formal, y no material, pues el proceso en el que se hace esta presuposición se pone en marcha precisamente allí donde el texto no tiene sentido o el acontecimiento carece de explicación, es decir, en la medida en que la interpretación se hace necesaria porque inmediatamente no se presenta sentido alguno. Esto conviene no olvidarlo, porque será de la máxima importancia para lo que se tratará más adelante, siendo ésta la clave de lo que Gadamer entiende por finitud del conocimiento. En definitiva, el acople hermenéutico entre el sentido de la totalidad y la individualidad múl- /240 tiple de los significantes, no es de facto perfecta. Por ello, no se trata aquí de un círculo cerrado,

---

de esta relación "orgánica" del todo y las partes que tiene lugar aquí. Ha sido sobre todo Georg Simmel el que analizó el concepto de vida en este sentido como "el recurso (*das Hinausgreifen*) de la vida más allá de ella misma".»

[28] Ibíd., p. 210.

[29] Cfr. ibíd., p. 275: «Así, el movimiento de la comprensión va siempre del todo a las partes y de vuelta al todo. La tarea consiste en ampliar en círculos concéntricos la unidad del sentido entendido. Acuerdo de todas las particularidades con el todo, es en cada caso el criterio para la corrección de la comprensión. Si no ocurre este acuerdo la comprensión fracasa.»

[30] Cfr. ibíd., p. 278: «El prejuicio de la perfección contiene no sólo la formalidad de que un texto debe expresar su opinión perfectamente, sino también que lo que él dice es la verdad perfecta.»

sino de uno abierto, en el que la totalidad se anticipa y tiene que corregir constantemente su sentido, porque ella no tiene en sí la garantía de sí misma, es decir, de ser en efecto todo lo que hay que entender.

4. La historicidad de la comprensión

Pero volvamos ahora al hilo de nuestra argumentación central. Partiendo de la diversidad sujeto-objeto que es esencial para la constitución de una tradición histórica —entendiendo siempre etimológicamente el término «tradición»—, se trata de aclarar cómo es posible asimilar y comprender la totalidad, supuestamente de sentido, que históricamente se transmite.

Una vez más, en orden a alcanzar una respuesta a esta cuestión, Gadamer se deja guiar por la experiencia de la obra de arte. En ella se pone de manifiesto una totalidad de sentido, no solamente personal, sino también social e histórica. El que goza del arte se reunifica consigo mismo, con el mundo en el que vive y con la tradición que en el arte se comunica: el arte representa un sentido trans-individual e incluso infinito, por cuanto que no se limita a su objeto y vivencia particular[31].

> En la medida en que contemplamos (*begegnen*) en el mundo una obra de arte —y en la obra de arte individual a su vez un mundo—, esta obra no se queda en un universo extraño [...]; más bien nosotros aprendemos en ella a entendernos a nosotros mismos, es decir, superamos la discontinuidad de la vivencia en la continuidad de nuestra existencia[32].

Por ello, «la vivencia estética contiene siempre la experiencia de una totalidad infinita»[33].

Desde aquí Gadamer quiere acceder a la comprensión de la realidad histórica del hombre[34], para, en conexión con este pro-
/241 blema antropológico, dar respuesta a las cuestiones gnoseo-

---

[31] Cfr. ibíd., p. 66: «En la vivencia del arte se da una plenitud significativa, que no pertenece sólo a este contenido u objeto particular, sino que representa la totalidad de sentido de la vida.»

[32] Cfr. ibíd., p. 92.

[33] Ibíd., p. 66. ,

[34] Cfr. ibíd., p. 92.

lógicas que han sido planteadas. La obra de arte es esencialmente su propia representación[35]. Esta afirmación, que puede parecer inofensiva, tiene como terrible consecuencia el que, puesto que las posibilidades de representación están aún abiertas, lo que una obra de arte verdaderamente es, su sentido, no puede ser acabadamente determinado mientras la historia esté inconclusa; de tal forma que a su esencia pertenece constitutivamente la temporalidad[36]. Por otra parte, el sujeto que tiene que entenderla forma parte del espectáculo en que ella consiste. Por ello, la conclusión es doble: «el encuentro con el arte es encuentro con un suceso inacabado y él mismo parte de este suceso»[37].

Pues bien, lo mismo que ocurre con el arte sucede con la historia en su totalidad, y con todo lo que, como parte de la tradición, se nos transmite en ella.

> Pues la historia todavía no ha terminado: nosotros mismos, como los que la entendemos, estamos en ella, como miembros condicionados y finitos de una cadena que continúa[38].

Esto tiene una importancia decisiva para poder entender cómo tiene lugar en el conocimiento histórico la mediación sujeto-objeto, que se hace posible sólo porque en ese fenómeno de sentido que es la tradición el uno forma parte del otro[39]. A

---

[35] Cfr. ibíd., p. 127.
[36] Cfr. ibíd.
[37] Cfr. ibíd., p. 94.
[38] Ibíd., p. 187.
[39] Sólo desde este replanteamiento del problema se hace posible encontrar una salida al callejón en que se introduce Dilthey al no poder superar la alteridad entre una noción de vivencia psicológicamente orientada y la tradición histórica, que es esencialmente heterogénea respecto de ésta. Gadamer afirma refiriéndose a Dilthey: «Su punto de partida, la interioridad de las "vivencias", no podía encontrar el puente hacia las realidades, porque las grandes instituciones históricas, sociedad y Estado, preceden siempre en verdad determinantemente. La auto-reflexión y la autobiografía —puntos de partida de Dilthey— no son algo primario, y no bastan como bases del problema hermenéutico, porque por ellos se reprivatiza la historia. En verdad la historia no nos pertenece, sino que nosotros le pertenecemos a ella. Mucho antes de entendemos reflexivamente a nosotros mismos, nos entendemos ya (...) de manera natural en la familia, sociedad y Estado, en que vivimos. El foco de la subjetividad es un espejo desfigurante. La autoconciencia (*Selbstbesinnung*) del individuo es mero chisporroteo en el círculo cerrado de la vida histórica» (*Wahrheit und Methode,* p. 261).

partir /242 de aquí podemos establecer una estructura hermenéutica que integre en sí la subjetividad presente con la objetividad pasada. Del mismo modo como la palabra en el contexto de la frase, el texto hay que entenderlo en conexión con la obra, ésta en conexión con la vida de su autor, ésta en el contexto de su época, ésta en relación con la historia de una cultura, y ésta... como elemento en la totalidad de la historia universal[40], de la que forma parte nuestro mismo esfuerzo hermenéutico[41]. Es así como se hace posible la comprensión histórica; pues —considera Gadamer—

> en el principio de toda hermenéutica histórica tiene que estar la disolución de la contraposición abstracta entre tradición e historiografía, entre historia y nuestro saber de ella[42].

O, si se quiere, el saber histórico sólo es posible en una mediación entre presente y pasado, que tiene como condición de posibilidad lo que Gadamer denomina la fusión de estos horizontes, supuestamente independientes[43].

Sin embargo, como ya se señaló anteriormente, la postura teórica de Gadamer se gana sólo en la medida en que veamos aquí un radical distanciamiento respecto de la postura hegeliana. Para He-gel, que representa la más fuerte contraposición al olvido de sí propio de la tradicional conciencia histórica, toda

---

[40] Cfr. ibíd., p. 166: «El contexto de la historia universal, en el que se muestran en su verdadera significación relativa los objetos individuales, grandes y pequeños, de la investigación histórica, es él mismo una totalidad desde la que solamente se puede entender plenamente el individuo; y que, al contrario, sólo puede ser entendida plenamente desde estas particularidades. La historia universal es como el gran libro oscuro que hay que entender, la enciclopedia del espíritu humano escrita en los idiomas del pasado.»

[41] Cfr. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* VII, p. 278: «La primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica consiste en que yo mismo sea una esencia histórica; que aquél que investiga la historia sea el mismo que la hace.» Gadamer, que cita este texto, comenta: «Es la igualdad (*Gleichartigkeit*) de sujeto y objeto lo que posibilita el conocimiento histórico» (*Wahrheit und Methode,* p. 209).

[42] Wahrheit und Methode, p. 267.

[43] Cfr. ibíd., p. 289: «El horizonte del presente no se forma en absoluto sin el pasado. Un horizonte del presente para sí no existe, como tampoco horizontes históricos que hubiese que ganar. Más bien es el entender siempre el proceso de fusión de estos horizontes pretendidamente independientes.»

tarea hermenéutica se completa en el reconocimiento en la historia, a través de su me- /243 diación con la vida presente, de la misma vida del Espíritu Absoluto[44]. Es claro que esta mediación, tal y como la entiende Hegel, es ella misma también absoluta, y anula la alteridad entre la historia y el sujeto que la comprende, haciendo en el fondo innecesario todo esfuerzo hermenéutico. Como ya hemos dicho, esta postura queda refutada por su inexistencia.

No es que Hegel no se dé cuenta del problema. Precisamente le dedica un capítulo importante de la *Fenomenología del espíritu,* al tratar de la formación[45]. Formarse significa crecer, alcanzar la propia mismidad madura precisamente en aquello extraño que es en un primer momento la cultura, como totalidad de tradiciones de las que el individuo en absoluto es responsable, ni puede inicialmente reconocer como propias[46]. Superar esta alteridad hasta ver en las instituciones la propia subjetividad, es la tarea que el espíritu tiene que realizar en el proceso de su formación, que termina en el reconocimiento de la cultura como querida por él, es decir, como desarrollo de su propia subjetividad. Pues bien, la tesis de Gadamer es, frente a Hegel, que esta alteridad nunca puede ser absolutamente superada; y el signo de esta imposibilidad es precisamente la irreductibilidad de la historia a otra cosa que a su propio acontecer. La tradición es algo dado y en lo que estamos inmersos; no porque ella nos pertenezca, sino, más bien, porque nosotros le pertenecemos a ella; y todo esfuerzo por asimilarla nunca puede ser un acto transhistórico de una conciencia absoluta, sino él mismo parte de la tradición que comprende[47]. No parece exagerado afirmar, como deducción a partir de esta doctrina, que la tradición se convierte en un absoluto que, a través de sus sujetos históricos, se transmite a sí misma. Ella es a la vez emisor y receptor de esa comunicación.

---

[44] Cfr. Ibíd., p. 161: «Así para Hegel es la filosofía, es decir, la histórica autotransparencia del espíritu, la que realiza la tarea hermenéutica. Es la más fuerte contraposición respecto del auto-olvido de la conciencia histórica.»

[45] Cfr. G. W. F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes,* VI.B.I.

[46] Cfr. *Wahrheit und Methode*, p. 11.

[47] Cfr. ibíd., p. 295: «Pero esto es precisamente lo que nos interesa aquí: que se trata de una razón y de un saber que no están desconectados de un ser devenido, sino que están determinados por él y son determinantes suyos.»

La objetividad histórica no es, por tanto, sólo algo objetivo que esté frente a nosotros y que pudiese ser acabadamente com- /244 prendido, sino que también está tras nosotros, imponiendo los prejuicios a partir de los cuales accedemos a su comprensión. Ciertamente estos prejuicios pueden y deben ser corregidos; pero no podemos olvidar que esta corrección se da como acto de la misma tradición, que se reajusta en cada transmisión. Frente al saber que se sabe a sí mismo, Gadamer propone la idea de una tradición que se transmite a sí misma, reinterpretándose, es decir, modificándose, en el transcurso del tiempo. Totalidad de sentido transmitida históricamente e individuo que la interpreta, constituyen así un todo hermenéutico circular, como anteriormente quedó descrito.

Lo específico de la tesis de Gadamer es que este círculo no se puede cerrar en un acto absoluto de reflexión, en el que acabaría la historia. Mejor dicho, si se puede o no, es una cuestión baladí; porque el caso es que no se cierra: la tradición es, frente al intérprete, algo opaco, que no puede ser reducido en él a autodeterminación, sino que es en efecto algo extraño que se impone heterónomamente, con un sentido que tenemos que presuponer, porque no está dado, poniendo así en marcha esa anticipación que da origen al proceso interpretativo.

Por lo demás, el círculo hermenéutico no se puede cerrar en una reflexión; no sólo por incapacidad del sujeto, sino también por incapacidad de ese objeto que es la tradición. Ella está mediada, como hemos visto, por su recepción; de modo que se transforma a sí misma en cada nueva interpretación. Por ello, la objetividad histórica no es susceptible de una interpretación definitiva, pues, en la medida en que cada nuevo intérprete se incorpora al sentido que hay que comprender, también cada nueva época puede interpretar correctamente y de forma distinta el texto u objeto de que se trata[48]. «Lo que describí como

---

[48] Cfr. ibíd., p. 323: «En toda lectura ocurre más bien una "aplicación", de modo que el que lee un texto está él mismo incluido en el sentido que se capta. Él pertenece al texto que está entendiendo. Siempre ocurrirá que la línea de sentido que se muestra en la lectura de un texto se interrumpe necesariamente en una indeterminación abierta. Él puede, incluso tiene que, conceder que las generaciones futuras entenderán de otra forma lo que él ha leído en el texto. Y lo que vale así para cualquier lector, vale también para el historiador. Sólo

fusión de horizon- /245 tes —dice Gadamer— era la forma de realizarse esa unidad, que no permite hablar al intérprete de un sentido original sin que en la comprensión de éste no se haya incluido *a priori* (*immer schon*) el propio sentido de este intérprete»[49].

La conclusión de Gadamer estaría muy próxima a la de Ranke, que él mismo cita; y es ciertamente radical: la comprensión de la historia forma parte de ella[50]. Y yo generalizo deduciendo de ello que, partiendo de esta concepción, no hay punto de apoyo alguno fuera de la historia que nos permita establecer respecto de lo que en ella ha ocurrido un juicio absoluto. Lo que ha pasado puede ser comprendido, pero no juzgado a partir de esta comprensión, que forma ella misma parte del acontecer temporal. Cómo sea posible desde aquí una crítica histórica, se hace muy difícil de entender, y en este sentido estaría justificada la imputación de conformismo que ha sido dirigida contra esta radicalización filosófica de la hermenéutica que Gadamer representa.

5. La esencial finitud del conocimiento

Esta historicidad de la comprensión es la adecuada manifestación de su esencial finitud. El sujeto se encuentra en aquello que constituye su forma de ser, con algo que le es extraño:

> como esencia histórica su experiencia es siempre de realidades históricas, y éstas son también siempre algo que sustenta al individuo, en lo que él se expresa y en lo que se reencuentra consigo mismo[51].

Se trata aquí de una realidad espiritual «que hay que reconocer como tal, precisamente porque no podemos dar explicaciones más allá de ella»[52]. Lo que cada uno somos está dado como algo desde dónde se explica nuestra vida y que, siendo el presupuesto de toda explicación, ya no puede, a su vez, ser explicado.

---

que en él se trata de la totalidad de la tradición histórica, que él tiene que mediar con el presente de su propia vida, si quiere entenderla, y que tiene que mantenerla con ello abierta hacia el futuro.»

[49] Ibíd., p. 539.

[50] Cfr. ibíd., p. 197.

[51] Ibíd., p. 214.

[52] Ibíd., p. 211.

Por ello la autoconciencia está históricamente condicionada, y tiene un límite insuperable en la tradición[53]. /246

Pues bien, ésta es precisamente la razón por la que la comprensión se hace problemática, y el esfuerzo hermenéutico por alcanzarla necesario. El mundo está dado como una alteridad que se ha formado sin nosotros y de cuyo devenir nosotros mismos formamos parte sin ser la causa. La extrañeza del sentido, especialmente la tradición, en el que estamos inmersos, es insuperable[54]. Pero también aquí se ofrece una posibilidad al saber, que ciertamente no puede ser entendido como auto-transparencia de la conciencia, pero que, por la misma razón, bien puede ser un aprender, en la medida en que alcancemos lo otro de lo que tenemos experiencia precisamente como individualidad extraña y reconociéndolo en su carácter propio[55].

Sólo este reconocimiento de la alteridad del objeto histórico, tal y como, p. ej., se da en la experiencia de la obra de arte, ofrece una solución al problema de fluidificación de una conciencia que —siendo ella misma producto del devenir histórico— es incapaz de dominar sus propios prejuicios[56]. Estar inmersos en una tradición significa, ya lo hemos visto, estar sometidos al influjo de prejuicios que limitan —y en esto se muestra la finitud de nuestra capacidad cognoscitiva— la posibilidad de una autoconciencia perfecta y su libertad para un acceso acabado a la verdad objetiva.

> Si esto es así, la idea de una razón absoluta en absoluto es una posibilidad de la humanidad histórica. Razón se da para nosotros sólo como una tal real e histórica; es decir, como una que no es dueña de sí misma, sino que depende siempre de lo ya dado, sobre lo que precisamente actúa[57].

Pero esta dependencia de la razón, su propia finitud, es ahora el principio de su veracidad, que tiene como condición de posibilidad el reconocimiento de lo extraño como origen; sabiendo que la comprensión que ella posee es mera anticipación de sentido, que, en un proceso superador de los propios prejuicios,

---

[53] Cfr. ibíd., p. 285: «historicidad significa no surgir nunca como autoconciencia (*nie in Sichwissen aufgehen*)».

[54] Cfr. ibíd., p. 168.

[55] Cfr. ibíd., p. 169.

[56] Cfr. ibíd., p. 279.

[57] Ibíd., p. 260.

tiene que ser contrastada una y otra vez con la realidad dada más allá /247 de ella. Así, el proceso hermenéutico de comprensión se hace dialéctico en el sentido socrático de la palabra, diálogo con lo real, que, partiendo de la relativización que la razón hace de sus propios contenidos, tiene la forma de la pregunta.

> Lo primero con lo que comienza el entender es con que algo nos habla. Ésta es la primera de todas las condiciones hermenéuticas. Y ahora sabemos lo que con esto se pide, a saber, una fundamental suspensión de los propios prejuicios. Toda suspensión de juicio, y sobre todo la de prejuicios, tiene, vista lógicamente, la estructura de una pregunta[58].

Pero esta suspensión no anula el prejuicio —lo que supondría situar fuera de la historia el diálogo con la realidad—, sino que precisamente lo pone en juego; en un juego que es contraste y en el que se hace posible captar la alteridad del objeto como aquello que lo revalida o refuta como tal prejuicio[59]. El proceso de acercamiento a la verdad, que es histórico en las condiciones mismas de su origen, tiene una intención aproximativa hacia la superación de esas condiciones, en tanto que se mantiene como un proceso también históricamente abierto[60]; de modo que, en la medida en que su apertura supone que la respuesta no está aún dada[61], de alguna manera es un proceso que supera la historia, como tendencia a un límite que está fuera de ella[62].

Esta apertura del saber más allá de las condiciones históricas de su origen no es otra cosa que la —siempre nueva— experiencia. Pero ésta es precisamente la forma histórica del saber, y tie-

---

[58] Ibíd., p. 283. Cfr. también ibíd., p. 347.

[59] Cfr. ibíd., p. 283.

[60] Cfr. ibíd., p. 349: «La dialéctica como el arte de cuestionar tiene validez porque el que sabe preguntar [...] es capaz de mantener la dirección hacia lo abierto. El arte de cuestionar es el arte de seguir preguntando, es decir, es el arte de pensar. Se llama dialéctica, porque es el arte de conducir un diálogo real.»

[61] Cfr. ibíd., p. 345.

[62] Cfr. ibíd., p. 402: «La palabra del pensamiento humano apunta ciertamente a la cosa, pero no puede contenerla en sí como una totalidad. Por ello el pensamiento continúa el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no puede completarse en ninguna. Su perfectibilidad tiene como la otra cara de la moneda el que positivamente representa la infinitud del espíritu, que, en un proceso espiritual siempre nuevo, sale más allá de sí y encuentra precisamente en ello la libertad para siempre nuevas concepciones.»

/248 ne como base la finitud de su sujeto, en la medida en que forma parte esencial de ella la negatividad.

> De hecho, experiencia [...] es en primer lugar experiencia de ia negatividad: la cosa no es como habíamos supuesto. A la vista de la experiencia que se hace con un objeto, cambian ambos: nuestro saber y su objeto. Ahora se sabe otra cosa (téngase en cuenta que se entiende aquí objeto no en el sentido de lo que es real, sino, fenómeno-lógicamente, como lo que es término intencional de la conciencia) y mejor; lo que significa: el objeto mismo «no aguanta». El nuevo objeto contiene la verdad sobre el viejo[63].

Por lo demás, esta experiencia no termina —como es el caso en Hegel— en la identidad con su objeto, que es la totalidad de lo real. Ello supondría —dice Gadamer— la imposibilidad de nuevas experiencias, que siempre se tienen con lo otro, con lo que es nuevo; y en este sentido la experiencia concluiría con el reconocimiento de su futilidad[64]. Por el contrario,

> la culminación de la experiencia (que es el modo propio de conocer el entendimiento finito) [...] no consiste en que uno !o sabe todo y mejor que nadie. Más bien se muestra el hombre experimentado en lo contrario, como aquél radicalmente no dogmático, que, por haber tenido tantas experiencias y haber aprendido de ellas, precisamente está especialmente preparado para hacer otras nuevas y seguir aprendiendo. La dialéctica de la experiencia no tiene su plenitud en un saber conclusivo, sino en esa apertura para la experiencia que libera la experiencia misma[65].

Ella enseña a relativizar la propia conciencia, a reconocer lo real más allá de nuestros prejuicios, y a saber que este reconocimiento se da en el proceso de un conocer que tiene siempre el carácter de lo provisional. Experiencia, unida antropológicamente ahora al sentido del fracaso, es

> conciencia de la insuperabilidad de la frontera hacia lo divino. Es al final un conocimiento religioso; el mismo conocimiento del que resulta el nacimiento de la tragedia griega. Experiencia es entonces

---

[63] Ibíd., p. 337. El paréntesis es mío.
[64] Cfr. ibíd., p. 337 s.
[65] Ibíd., p. 338. Cfr. también p. 339.

experiencia de la finitud humana. Experimentado, en sentido propio, es el que sabe [...] que no es señor del tiempo y del futuro[66].
/249

6. Lenguaje, tradición e interpretación

Uno de los tópicos de toda la tradición hermenéutica es su preocupación por el lenguaje. Y éste no es un aspecto lateral. Téngase en cuenta que, en definitiva, se trata de ver cómo puede la tradición convertirse en experiencia, es decir, cómo se transmite históricamente esta tradición. Y aquí es donde la hermenéutica considera que la forma según la cual se produce esa mediación entre el pasado y el presente que posibilita la asimilación de los contenidos tradicionales, es precisamente el lenguaje. Hermenéutica es así un diálogo con el pasado[67]. La fusión de horizontes que ocurre en esta mediación, es una conversación, en la que se expresa algo que no pertenece ni al autor original ni al intérprete, sino que es común a ambos[68]. Por eso la tradición es esencialmente lingüística[69].

Cómo funciona esta transmisión —*tradere*— lo describe ahora Gadamer siguiendo el análisis fenomenológico de lo que es la escritura, a saber, esa forma del lenguaje en la cual no sólo se dice algo, sino que se tiene específicamente la intención de decirlo, y de transmitirlo a alguien que no está presente. Del mismo modo la tradición, «no es algo que ha quedado [...] como resto del pasado; lo que ha llegado a nosotros por vía de la tradición lingüística no es un resto, sino que ha sido transmitido»[70]. Más específicamente, en la escritura se da una desconexión del lenguaje respecto del acto de su emisión; «en la forma de escritura el contenido de la tradición es contemporáneo de todo presente; de forma que se da en ella una característica coexistencia de pasado y presente»[71]. En este sentido se puede decir que el

[66] Ibíd., p. 339.
[67] Cfr. ibíd., p. 340.
[68] Cfr. Ibíd., p. 366.
[69] Cfr. ibíd., p. 367.
[70] Ibíd.
[71] Ibíd.

lenguaje escrito supone una alienación, un hacerse lo que decimos algo distinto de nosotros mismos[72]; y ésta es precisamente una posible fuente de malentendidos. Sin embargo, entender la literatura no significa retrotraernos a las particularidades de su origen psicológico. El que lee a Cervantes no se traslada al siglo XVI. La /250 comprensión se da, más bien, en la actual participación en lo entonces escrito[73]. Es ésta, por así decir, intemporal mediación de la distensión temporal, lo que permite enfrentarnos con lo que el texto, y no actualmente su autor, dice. De forma que «lo que se dice en el texto tiene que ser desvinculado de toda la contingencia que le afecta, y ser acogido en esa perfecta idealidad en que tiene validez»[74].

Y esto que ocurre con la escritura ha de suceder con toda conversación:

> Todo diálogo presupone un lenguaje común, o mejor, establece un lenguaje común; se pone algo en medio [...] de lo que participan los interlocutores y sobre lo que se da el intercambio[75].

Precisamente esta fusión de los horizontes individuales y el restablecimiento de un sentido común, es la función específica del lenguaje[76]. En este sentido, no se trata en el diálogo sencillamente de entender al interlocutor, sino de «entenderse», ponerse de acuerdo[77]. El diálogo se convierte así en algo que cobra un sentido propio y en el que los interlocutores «con-vienen», fusionándose así en el sentido común. Por ello el lenguaje no es mera «declaración». Cuando ante un determinado problema,

---

[72] Cfr. ibíd., p. 368.

[73] Cfr. ibíd., p. 369: «Lo que es literatura ha adquirido [...] una propia simultaneidad con todo presente. Entenderla no significa primariamente deducir retrospectivamente hacia la vida pasada, sino que supone una participación contemporánea en lo dicho. No se trata aquí propiamente de una relación entre dos personas, entre el lector y el autor (que es quizás totalmente desconocido), sino de la participación en lo que el texto nos comunica.»

[74] Ibíd., p. 372. Cfr. también ibíd., p. 370 : «Escritura es idealidad abstracta del lenguaje. El sentido de un escrito es por ella fundamentalmente identificable y repetible.» Cfr. también ibíd.: «La comprensión del que lee no es una repetición de algo pasado, sino participación en un sentido contemporáneo. La preferencia metodológica que posee la escritura es que en ella el problema hermenéutico surge puro, desligado de todo lo psicológico.»

[75] Ibíd., p. 360.

[76] Cfr. ibíd., p. 359.

[77] Cfr. ibíd., p. 168.

una disputa p. ej., se dice «tenemos que hablar», esto no quiere decir «tengo que decirte algo» o «te vas a enterar», sino «vamos a ver si resulta algo nuevo que resuelva el antagonismo». Y si este intento es verdaderamente sincero, ninguna de las partes sabe de /251 antemano qué es lo que va a resultar de la conversación; pues ambos aceptan tácitamente el compromiso de relativizar lo que cada uno tiene que decir, sometiéndolo al contraste de la conversación.

> Cómo evoluciona la conversación, cómo se sucede y encuentra una salida, puede tener muy bien una dirección, pero en ella los interlocutores son mucho menos los directores que los dirigidos. Lo que resulta de la conversación no lo sabe ninguno de los dos[78].

La radicalización de Gadamer en este punto es total cuando llega a afirmar que

> en este sentido es literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla a nosotros que afirmar que nosotros lo hablamos a él; de modo que, p. ej., por el uso lingüístico de un texto se deja determinar mejor su fecha que su autor[79].

Esta autonomía y absolutización del lenguaje tiene para Gadamer una importancia decisiva. Pues en él no solamente están mediados e integrados los que hablan en la unidad de un sentido, sino también aquello de lo que se habla, que es el mundo[80]. «El lenguaje es un medio en el que el yo y el mundo se funden, o mejor, se representan en su original co-pertenencia»[81], de modo que el que tiene un lenguaje tiene un mundo contenido en él. Ahora bien, ese lenguaje es condición de posibilidad para que pueda ser desarrollado un diálogo; y ello implica que el que acepta un diálogo acepta también el mundo que viene implícito en el lenguaje que se usa. «El mundo es de esta forma el suelo común, reconocido por todos, que nadie pisa y que une a todos los que hablan»[82]. El mundo es algo así como el resultado del acuerdo que resulta de la conversación, lo que a lo largo de las

---

[78] Ibíd., p. 361.
[79] Ibíd., p. 439.
[80] Cfr. ibíd., p. 422.
[81] Cfr. ibíd., p. 433: «Sólo el medio del lenguaje, referido a la totalidad del ente, media la esencia finito-histórica del hombre consigo mismo y con el mundo.»
[82] Ibíd., p. 422.

generaciones se va decantando en la comunidad histórica como forma propia de vida. /252

Una vez más se repite aquí la estructura del círculo hermenéutico, puesto que ese lenguaje y el mundo en él incluido, que son condición de posibilidad del diálogo[83], son al mismo tiempo resultado de la comunicación lingüística; de modo que sólo hay un mundo allí donde hay una comunidad de acuerdo articulada en un lenguaje común[84]. Pero, una vez más, esta estructura circular es esencial para aclarar el problema de la verdad del lenguaje; pues no se trata meramente de aceptar una tradición, sino de entenderse a sí mismo como su transmisor, es decir, de entender esta tradición como resultado del acuerdo actualmente logrado en el lenguaje. Mientras seguimos hablando de las cosas que forman «nuestro mundo», éste no supone una cultura cerrada, sino algo que está en constante proceso de transmisión y, en ella, de transformación[85]. Sólo por eso el lenguaje no constituye una barrera insuperable, una instancia particularizadora, que nos cierre el camino hacia otros mundos y el conocimiento de las cosas en sí mismas, «sino que abarca esencialmente todo en lo que nuestra comprensión puede ampliarse y elevarse»[86].

Esta esencial mediación del lenguaje ha de ser vista como una muestra más de la finitud de la comprensión humana. En la medida en que sólo percibimos lingüísticamente el mundo, y en la

---

[83] Cfr. ibíd.: «Sobre una comunidad lingüística real [...] no nos ponemos de acuerdo, sino que ya lo estamos siempre, como muestra Aristóteles.» Cfr. también p. 426: «La experiencia lingüística del mundo es "absoluta" [...]. El carácter lingüístico de nuestra experiencia del mundo precede a todo lo que reconocemos como ente y a lo que nos referimos lingüísticamente. La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa, por tanto, que el mundo se haga objeto del lenguaje. Lo que es objeto del conocimiento y del lenguaje está siempre más bien abarcado por el horizonte del lenguaje. El carácter lingüístico de la experiencia humana del mundo no incluye dentro de sí la objetivación del mundo.»

[84] Cfr. ibíd.

[85] Cfr. ibíd., p. 375: «Ningún texto y ningún libro habla si no habla el lenguaje que alcanza al otro. Por ello, la interpretación tiene que encontrar el lenguaje apropiado, si realmente quiere hacer hablar al texto. Por tanto, no puede haber una verdadera interpretación "en sí, precisamente porque en cada una se trata del texto. En la dependencia respecto de apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas consiste la vida histórica de la tradición.»

[86] Cfr. ibíd., p. 425.

medida en que la palabra, el documento escrito, el texto en definitiva, no puede absorber en sí ni al sujeto que habla ni aquello de lo que se habla, resulta entonces que el objeto y sujetos del /253 lenguaje no llegan a superar su alteridad. Por eso un mensaje, y por supuesto aquel que nos llega en la tradición, no puede ser inmediatamente entendido: es siempre ese texto extraño que hemos de esforzarnos en comprender por la vía de su constante reinterpretación[87].

El ser que *puede ser* entendido está lingüísticamente articulado, es lenguaje[88]. Esto es cierto, pero sólo en la medida en que también lo es que el lenguaje es ya, originalmente respecto de todo lo que viene después, ser que ya *ha sido* entendido. Respecto de nosotros, como sujetos particulares, el lenguaje es lo que *podemos* entender tras un esfuerzo hermenéutico; pero respecto de nosotros como comunidad lingüística, el lenguaje es lo que actualmente *ya entendemos.* Que estos dos sujetos —yo como individuo y yo como miembro vivo de la tradición— no sean idénticos, impone el que toda comprensión implique un esfuerzo de esclarecimiento, que por un lado es auto-hermenéutica —aclaración de lo que está en el fondo último de nuestra subjetividad— y por otro interpretación de lo que es esencialmente diferente. Pero la reflexión del sujeto particular sobre sí mismo no se puede cerrar; y ese fondo último, presupuesto de toda comprensión, sigue siendo, como decíamos, un texto extraño, que se nos impone como distinto. Por ello el pensamiento, y especialmente su ejercicio en el seno de las ciencias del espíritu, «en absoluto es "saber de dominio", es decir, asimilación como toma de posesión, sino que se subordina a la dominante exigencia del texto»[89]. El pensamiento llega muy tarde para descubrir o inventar un mundo, por eso su actividad esencial está dirigida a un pensamiento ya hecho, que es tradición y que él tiene que interpretar. «Estamos —dice Gadamer— inmersos en la historia de la verdad (*Wahrheitsgeschehen*) y llegamos muy tarde cuando queremos saber lo que hay que creer»[90], pues

[87] Cfr. ibíd., p. 451 s.
[88] Cfr. ibíd., p. XXIII.
[89] Ibíd., p. 293.
[90] Ibíd.. p. 465.

lo que es un sentido válido ha ocurrido ya en esta historia[91]. Gadamer resume así el interés último de su obra: /254

> Quisiera, al querer del hombre, que ahora más que nunca sublima la crítica de lo anterior en una conciencia utópica y escatológica, objetarle algo desde la verdad del recuerdo: lo aún, siempre y de nuevo real[92].

La tradición es para Gadamer el lugar de toda discusión racional, porque sólo en ella se nos transmite una comunidad de sentido que —y esto se muestra en el lenguaje— funciona como condición de posibilidad de todo discurso racional. Es una pretensión desmesurada con respecto a la esencia del hombre convertir su pensamiento en punto cero de la historia, pretendiendo juzgar ésta desde fuera de ella misma.

Ahora bien, no se puede insistir bastante en que esto no significa que la tradición, a su vez, se convierta en algo absoluto, en una substancia a la que la razón ha de asimilarse en una entrega de su propia independencia subjetiva. Esto no es así, precisamente por impedirlo la esencia misma de la tradición, que es entrega de sí misma a la posteridad; de modo que carece de sentido hablar de una tradición que no incluya la totalidad de sus posibles receptores hasta el fin de los tiempos[93]. De este modo la recepción pertenece a la tradición como una transformación real de su contenido, que sucede, ya lo hemos visto, en la forma de interpretación. Y en cuanto que todo objeto histórico, en la medida en que esencialmente quiere ser un texto, es decir, ser transmitido, incluye en sí la totalidad de sus consecuencias, en esta medida

> la tradición histórica puede ser entendida sólo teniendo en cuenta también su esencial determinación ulterior por la sucesión de las

---

[91] Cfr. ibíd.

[92] Ibíd., p. XXVI.

[93] Cfr. ibíd., p. 373: «Habíamos visto cómo la literatura está definida por la voluntad de transmisión [...}. Por eso la referencia al lector original, lo mismo que al sentido del autor, representan un canon histórico-hermenéutico muy burdo que no debe limitar realmente el horizonte de sentido de los textos. Lo que está fijado por escrito se ha desligado de la contingencia de su origen y autor y liberado positivamente para nuevas relaciones. Conceptos normativos como la opinión del autor o la comprensión del lector original, representan en verdad sólo una posición vacía que se rellena de caso en caso de comprensión.»

> cosas. Y así el filólogo que se enfrenta con textos poéticos y filosóficos sabe también de su inagotabilidad [...]. Los textos, mediante su actualiza- /255 ción en la comprensión, se incluyen en un auténtico acontecer, como los acontecimientos en sus consecuencias [...]. Cada actualización en la comprensión es capaz de saberse a sf misma como una posibilidad histórica de lo comprendido[94].

Esta comprensión es interpretación, y en esta interpretación queda transformado el sentido de la tradición, viniendo a ser de alguna forma recreado; por lo que el pensar, realizándose esencialmente en el horizonte de la tradición, en absoluto se limita a repetir ésta, a «recitar» el texto, sino que es como una nueva creación de su objeto[95]. Por ello, a la esencia de la tradición pertenece su conservación, como una asimilación activa, que es nueva interpretación y específicamente un acto de la razón[96].

Gadamer se niega en consecuencia a aceptar una contraposición entre razón y tradición; y mucho menos entre tradición y libertad.

> En verdad —dice— tradición es siempre un momento de la libertad misma [...]. También la más auténtica y enraizada tradición es real, no [...] a fuerza de continuidad de lo que se dio una vez, sino que necesita de la afirmación, de ser asumida y cuidada[97].

Pero la libre razón que aquí está en juego «tiene que ser consciente de que su comprensión e interpretación no es una construcción a partir de principios, sino continuación de un acontecer que viene de lejos»[98]. Esta comprensión tiene que saber, por tanto, que su acto propio sigue siendo interpretación y no juicio definitivo, que sería meramente un prejuicio que ha perdido conciencia de que lo es. El ejercicio de la razón tiene lugar, más bien, en una actividad comprensiva del mundo que es al mismo tiempo consciente de que todo lo que puede ser dicho de él está conectado con una tradición a la que ella misma pertenece, junto con sus posibles juicios.

Al mismo tiempo, la razón sabe que está unida con esa tradición, no en la forma de la identidad, sino refiriéndose a ella como

---

[94] Ibíd., p. 355.
[95] Cfr. ibíd., p. 448.
[96] Cfr. ibíd., p. 266.
[97] Ibíd., p. 265.
[98] Ibíd., p. XXX.

/256 a algo extraño que no puede aceptar sin más como verdadero. Se da así una polaridad de confianza y extrañeza respecto de la tradición, que hace que la relación hacia ella sea, más que una aceptación inmediata, un preguntar «qué quiera decir» lo transmitido. Es aquí donde la razón se hace interpretativa y surge la hermenéutica[99], que es pregunta a la tradición respecto de su contenido y en contraste con el mundo, tratando de ver si la interpretación que, a su vez, la tradición ofrece de él, es correcta. Racionalidad es entonces diálogo con la tradición acerca del mundo y como reinterpretación, que es reformulación, de esta tradición, allí donde en contraste con el mundo, con las cosas, sus contenidos se muestren como prejuicios que exigen un reajuste con su objeto.

> El verdadero objeto histórico no es entonces tal objeto, sino [...] una relación en la que consiste tanto la realidad de la historia como la realidad de la histórica comprensión[100].

7. El problema hermenéutico de la verdad

Llega el momento ahora de hacer una revisión general de todo lo que hemos tratado hasta ahora, para plantearnos la cuestión decisiva que afecta a toda posible hermenéutica, que no es otra que la de la verdad de su interpretación. La pregunta fundamental que es preciso hacer a Gadamer es cuáles sean los criterios que se pueden aportar desde su planteamiento en orden a decidir en qué medida una interpretación puede ser verdadera o falsa, correcta o incorrecta. En esta pregunta se decide el sentido último de lo que él entiende por hermenéutica, no ya como técnica de las ciencias humanas, sino como teoría filosófica.

El punto de partida es una vez más la reflexión sobre la obra de arte. Ella misma no se deja entender como reproducción de una realidad trascendente que le sirviese de modelo.

---

[99] Cfr. ibíd., p. 279.
[100] Ibíd., p. 283.

Se ¡laman a engaño todos los intentos de pensar la forma de ser de lo estético desde la experiencia de la realidad y de entender la obra de arte como una modificación de esta realidad[101].

/257

El arte no piensa su obra en una relación a la realidad representada que garantizase su verdad. La experiencia estética ve, más bien, la verdad en su propio objeto artístico, independientemente de toda relación que no sea esta experiencia inmediata[102]. «Y a ello corresponde —afirma Gadamer— el que por su propia esencia la experiencia estética no pueda ser decepcionada por una más propia experiencia de la realidad»[103]. La obra de arte es en sí misma verdadera, objeto del conocimiento y ocasión del reconocimiento en ella de aquel que la contempla[104]. La conclusión es que, en la medida en que sea representativa, la obra de arte, por el hecho de serlo, siempre representa bien.

El mismo problema se plantea ahora con la experiencia particular de cada obra; por ejemplo en la representación de una pieza teatral. ¿En qué medida cabe hablar aquí de verdad o falsedad? La conclusión de Gadamer es también en este punto radical:

> La idea de una representación correcta, a la vista de la finitud de nuestra existencia histórica (que hace por ejemplo que el origen de la obra de arte esté temporalmente fuera de nuestro alcance), tiene algo de contradictorio en sí misma[105].

La representación es una mediación entre la obra y su posible espectador. Pero la experiencia de la obra consiste precisamente en que ésta no se diferencia de su mediación representativa; «la mediación es, en su misma idea, total»[106]. De modo que la reproducción que supone para una obra de arte el ser representada «no es una segunda creación detrás de la primera, sino que sólo ella trae la obra de arte a su propio aparecen»[107].

---

[101] Ibíd., p. 79.
[102] Cfr. ibíd.
[103] Cfr. ibíd.
[104] Cfr. ibíd., p. 109: «Lo que se experimenta propiamente en una obra de arte [...] es lo verdadera que es, es decir, cuánto se reconoce uno en ella.»
[105] Ibíd., p. 114. El paréntesis es mío.
[106] Ibíd.
[107] Ibíd., p. 376.

Extrapolando ahora más allá del estricto ámbito de lo estético, lo mismo ocurre con toda interpretación; que Gadamer describe siguiendo el paralelismo entre la interpretación de textos o mensajes y la interpretación, p. ej., de un concierto. «Esta inter- /258 pretación no es un medio de alcanzar la comprensión, sino que se introduce en la forma de aquello que se entiende»[108]. La interpretación es reproducción creadora del sentido inteligible; es aquello que hace de un texto lenguaje; pues sólo es lenguaje lo que el interlocutor entiende.

Es importante aquí llamar la atención sobre un grave problema que se plantea, que Gadamer parece no detectar y que hace que, en su radicalización filosófica, el planteamiento hermenéutico adolezca de una ambigüedad que impide precisar su sentido ontológico. El problema me parece que se plantea así: Toda interpretación es una mediación entre el texto y su lector. Esta mediación es necesaria, porque, dada la finitud de todo conocimiento humano, hay una distancia —en la historia, en el diálogo, en la falta de dominio por ambas partes del lenguaje que se utiliza, en definitiva, en el diferente punto de partida de los interlocutores, etc.— entre lo que se dice y lo que inmediatamente se entiende, que hace imposible el conocimiento inmediato del mensaje. Esto está claro. Lo que no lo está tanto es que esa mediación sea total. El mismo Gadamer afirma que

> mediación total significa que lo que media se supera (*aufhebt*) a sí mismo como mediador. Esto quiere decir que la reproducción (o la interpretación) como tal, no se hace temática, sino que la obra (o el texto) se representa *en ella y a través suya*[109].

Pero aquí es donde está la ambigüedad: no es lo mismo «en ella» que «a través suya». En el primer caso sería como conocer a una persona por una fotografía, y en el segundo como reconocerla en esa fotografía. Como, *mutatis mutandis,* muy bien ha señalado Platón, en este segundo caso la fotografía «nos recuerda» a la persona, a una persona que es objeto del conocimiento «más allá» de su representación concreta y que, precisamente por ello, sirve como paradigma para juzgar, p. ej., si la foto «ha salido bien». Pero esto es así cuando la mediación *no es to-*

---

[108] Ibíd.
[109] Ibíd., p: 114.

tal, como pretende Gadamer que lo sea. Si lo fuese, efectivamente no habría diferencia entre la experiencia de la obra y la experiencia de su representación, entre la fotografía que vemos y la persona que co- /259 nocemos; porque el único acceso que tenemos a ella es su mediación concreta. Pero, por la misma razón, no tendríamos posibilidad alguna de decir que esa mediación es total, la obra y su representación serían idénticos y toda interpretación correcta.

Parece evidente que semejante concepción anularía radicalmente la distancia entre el texto y su interpretación; y, haciendo verdadera toda interpretación, la convertiría en absoluta, anulando así la finitud misma del conocimiento. Por eso no se entiende cuando Gadamer afirma que «la conciencia estética sabe distinguir entre la obra y su mediación sólo en la forma de la crítica, es decir, cuando la mediación fracasa»[110]. (Esto ocurre, en efecto, cuando, p. ej., el tenor desafina.) Pero Gadamer tendría entonces que reconocer que una mediación que *puede* fracasar es una que no es total. Es más, creo que es esencial para la hermenéutica el que esta mediación sea, en su misma esencia, sólo parcial. Esto ocurre específicamente en la descripción del lenguaje que él mismo hace con gran precisión:

> El carácter ocasional del discurso humano es [...] la expresión lógica de la viva virtualidad del discurso, que pone en juego una totalidad de sentido sin poder expresarlo plenamente. Todo lenguaje humano es finito teniendo en sí la infinitud del sentido por desplegar e interpretar"[111].

Pero esta inclusión de lo infinito en él, de la verdad en definitiva, tiene que ser —digo yo ahora— en el lenguaje su referencia más allá de sí mismo, hacia lo que el lenguaje dice, que nunca termina de ser dicho, como algo distinto que es respecto de su misma expresión.

Aquí es importante concretar mucho en los ejemplos para tener localizado exactamente el lugar en el que nos encontramos. Y el mejor ejemplo es la propia hermenéutica bíblica. Gadamer insiste en que no puede haber una interpretación en sí, es decir, una lectura absoluta del texto. Creo que esto es correcto. Por eso interpretamos solamente allí donde no sabemos lo que dice

[110] ibíd.
[111] Ibíd., p. 434.

el texto, y por tanto esta interpretación es en su esencia misma relativa y se expresa en la forma: «yo creo que el texto significa /260 esto», precisamente porque no *sé* lo que significa absolutamente. Ahora bien, Gadamer no se queda aquí; pues afirma a continuación que esta interpretación es finita y relativa; porque, siendo el texto escritura, su esencia está en la transmisión e incluye en su sentido la interpretación que se hace de él. Lo que dice la Escritura es entonces lo que dice a cada uno. Y como esta dicción se realiza sólo en un acto comunicativo que es idéntico con la audición, resultaría de esto que lo que la Escritura dice es lo que cada uno escucha. No pretendo que esto sea una subjetivación del sentido de esta Escritura, en el sentido de que cada uno pueda escuchar lo que quiera. Es cierto que la audición supone un querer escuchar, y en este sentido una humilde subordinación a un texto que se hace oír, imponiendo un sentido. Pero esto no quita para que este sentido —según el planteamiento que hace Gadamer— quede también definido por su recepción y así temporalizado. El sentido del texto se va haciendo entonces en la historia, como tradición interpretativa continuamente transformada en las nuevas recepciones. La palabra de Dios sería en este caso la historia de su recepción en el mundo. En definitiva, lo que parece que hace Gadamer es relativizar el texto. Se trata aquí del viejo criterio historicista, según el cual el dogmatismo no tiene sentido, porque la verdad se va haciendo en el transcurso del tiempo; y en la medida en que la historia está abierta, su sentido absoluto es un término inalcanzado.

Pues bien, creo que la hermenéutica así entendida no es sostenible. Y no lo es porque en la fundamentación que Gadamer pretende dar al sano escepticismo que le anima, consigue precisamente lo contrario de lo que pretende. Pues, en mi opinión, anulando el carácter absoluto del texto se consigue una única cosa, a saber, anular también el carácter relativo de las interpretaciones. Si lo que el texto dice es lo que yo entiendo, mi comprensión es absoluta, toda interpretación es verdadera; y lo es absolutamente, porque incluye dentro de sí lo que se trata de comprender, no está limitada por un texto al que tenga que ajustarse, no tiene más límite que sí misma y es, por tanto, infinita. Dicho con otras palabras: si la verdad forma parte de la historia, desaparece la historicidad del saber y se hace imposible la idea de un progreso de las ciencias, porque cada época histórica tiene

el mismo derecho de reclamar para sí la absoluta posesión de una verdad que es relativa a su aceptación.

Otro ejemplo interesante es el de la hermenéutica jurídica y /261 el problema de la interpretación práctica de la norma. Vimos cómo la ley se hacía tal en su aplicación, de modo que la jurisprudencia, el ejercicio práctico de la prudencia jurídica, es lo que determina en su interpretación práctica el sentido de la ley"[112]. La ley es lo que aplican los jueces. Pero obsérvese una vez más la ambigüedad de esta afirmación. ¿Quiere esto decir que la ley es ley porque la aplican los jueces, o que los jueces son tales porque aplican las leyes? El sentido hermenéutico sería entender que en su aplicación se hace válida la ley, que un mandamiento es válido en su práctica. La jurisprudencia sería entonces la fuente del derecho y la prudencia el principio de la norma moral. Tanto la ley como la norma moral tendrían en este caso un sentido histórico. Mas, si esto es así, justicia es lo que históricamente, en cada caso, dicta el juez, y todo juicio se hace absolutamente justo, sin que quepa recurso alguno a un Juicio Final, es decir, a una idea absoluta de justicia, a un cielo legal al que se pudiese apelar. Una vez más sucede lo mismo: la relativización de la ley absolutiza su aplicación, haciéndose definitivo, es decir, ahistórico, el ejercicio temporal de la justicia. Y cómo en este contexto se pueda distinguir el juez justo del inicuo, es cuestión harto problemática.

En este sentido, parece que la intención hermenéutica de Gadamer queda en entredicho precisamente en la fundamentación ontológica que él aporta. La historia y el conocimiento humano pueden ser considerados como finitos y relativos sólo desde un límite que los trascienda. De este modo, la única forma de garantizar la finitud del conocimiento humano, la relatividad de las interpretaciones, tanto teóricas como prácticas, de la verdad, y en definitiva la historicidad radical del saber humano en tanto que humano y finito (y esto es lo que pretende Gadamer), consiste en asegurar el carácter absoluto e infinito de la verdad misma. Así, sólo porque la ley es algo que está más allá de la praxis que por ella se rige, se da la injusticia. Sólo porque la *Novena Sinfonía* es algo trascendente a todas sus interpretaciones, son éstas mejores o peores, llegando incluso a poder falsificar la

---

[112] Cfr. ibíd., pp. 35 y 36.

obra. Sólo porque lo que el lenguaje dice es distinto del lenguaje mismo, es decir, sólo porque el lenguaje no habla de sí mismo, sino de las cosas a las que se refiere, hay en él más o menos verdad o falsedad, sin /262 que se pueda decir que el lenguaje sea, él mismo, la verdad de las cosas. Y sólo por esto, porque el sentido de la conversación es algo que no está históricamente dado en ella, caben los malentendidos, el expresarse mal, etc.; y se hace necesaria la interpretación.

E insisto que no se trata aquí de un problema de intenciones. Todo esto —la relatividad histórica del conocimiento— es lo que Gadamer pretende salvar; pero, en mi opinión, esto es precisamente lo que él hace imposible desde el fundamento que le busca, a saber, la relativización histórica de la verdad misma. La buena voluntad, pero también la ambigüedad, de Gadamer, se ponen de manifiesto en multitud de textos. En las palabras, dice, p. ej., «es en lo que ellas dicen dónde está su verdad, y no en un opinar cerrado en la impotencia de la particularidad subjetiva»[113]. «Entender un texto significa [...] saber que, aun cuando tenga que ser entendido siempre de manera distinta, se trata del mismo texto que se nos presenta en cada caso de forma diferente»[114]. Así, hay puntos en los que Gadamer parece verse abocado, precisamente por la fuerza de su propia argumentación sosteniendo el carácter finito de toda comprensión, a recurrir a una trascendencia de sentido más allá de esta comprensión históricamente dada. Así ocurre, p. ej., con lo que él llama el presupuesto de la perfección; según el cual no cabe una comprensión parcial y se hace preciso suponer siempre en el texto una perfecta unidad de sentido, que estaría, por supuesto, más allá de la relatividad de nuestra interpretación. Pero llegado a este punto afirma que este presupuesto tiene un carácter exclusivamente formal[115]; es decir, que funcionaría al modo de una idea regulativa de toda interpretación, subjetivamente inherente a la dinámica misma de la comprensión y no a su objeto. Y efectivamente termina por concluir que

> la *Crítica de la razón pura* de Kant me parece válida; y considero las proposiciones dialécticas que añaden, sólo de forma dialéctica, lo

---

113 Ibíd., p. 464.
114 Cfr. ibíd., p. 375.
115 Cfr. ibíd., p. 278.

infinito a lo finito, lo que es en sí a lo experimentado por el hombre, lo eterno a lo temporal, etc., como meros conceptos límites (*Grenzbe- /263 stimmungen*) de los que a base de filosofía no se puede deducir ningún conocimiento propio"[116].

Y en este sentido hemos de entender entonces esa totalidad de sentido que aparece en todo discurso como mero presupuesto *a priori* del discurso mismo, y no como su esencial relatividad y finitud respecto de aquello a lo que se refiere.

8. El fundamento ontológico de la hermenéutica

Acabamos de hacer una dura acusación, a saber que Gadamer hace !o contrario de lo que dice, resultando su filosofía en una absolutización de las interpretaciones, cuando precisamente afirma una y otra vez que la esencia misma del conocimiento humano es la finitud, y que por eso este conocimiento es interpretativo. Voy a intentar justificar ahora cómo es cierto lo primero, y cómo a pesar de ello puede tener una cierta coherencia para Gadamer mantener lo segundo.

La fenomenología de la obra de arte que realiza Gadamer y que concluye en la afirmación de que en el arte es lo mismo ser que ser representado, se ve ontológicamente radicalizada. «Ser y representarse es una diferencia que no es ninguna»; pues «aquello según lo cual algo se representa pertenece a su ser»"[117]. Teniendo en cuenta que toda representación necesita de un espectador, Gadamer tiene que concluir —por cierto al hilo de una interpretación muy cuestionable de la filosofía clásica— que «el conocimiento es un momento del ser mismo y no primariamente una actividad del sujeto»[118]; y, por último, que «seguimos sencillamente una necesidad de la cosa cuando transcendemos el concepto de objeto y de objetividad de la comprensión en la dirección de una co-pertenencia de lo subjetivo y lo objetivo»[119].

Es claro que nos movemos aquí, más bien, en la tradición fenomenológica, en la que repetidas veces se incluye nuestro au-

---

[116] Ibíd., p. XXIV.
[117] Ibíd., p. 450.
[118] Ibíd., p. 434.
[119] Ibíd., p. 437.

/264 tor[120]. En ella sujeto y objeto se definen por su respectividad y su esencial co-pertenencia[121]. En este contexto —y no en el de la filosofía clásica— se puede decir que, respecto de su mutua fundamentación, para el ser y el conocimiento «la relación es lo primero»[122]. Y no se olvide que toda la radicalización ontológica de la fenomenología tiene como objetivo final asegurar una base desde la que se haga posible el saber apodíctico y el ser pueda ser entendido como evidencia; pues no es otra cosa que evidencia esa co-pertenencia *a priori* de sujeto y objeto.

Este paso hacia una concepción ontológica centrada sobre la fundamental transparencia del ente para la humana comprensión, lo da ahora Gadamer en su metafísica del lenguaje. El venir a ser lingüísticamente representado, no es un accidente para el ente, sino su misma existencia. «El mundo es mundo sólo en la medida en que llega al lenguaje»[123], que es esa mediación esencial del hombre con el mundo y consigo mismo[124]. «Esta llegada al lenguaje no es [...] (de nuevo se lo atribuye esto Gadamer a los griegos) otra cosa que la misma presencia del ente»[125]. En efecto, si la mediación lingüística es absoluta, es decir, si no hay más mundo que aquél del que hablamos y en la medida en que hablamos de él, entonces este mundo se ha hecho absolutamente transparente para aquél que habla. El lenguaje, cuando se refiere a las cosas del mundo, es entonces reflexión pura, es el lenguaje que habla de sí mismo. Porque aparte de aquello de lo que se habla, no hay nada de qué hablar. Ahora bien, como muy bien ha visto Hegel, una absoluta mediación es idéntica con la absoluta inmediatez. En conclusión, como ya se ha visto, «la experiencia lingüística del mundo es "absoluta"»[126]. /265

---

120 Cfr. ibíd., pp. XXIV y XXXI.

121 Cfr. ibíd., p. 235: «Lo que Husserl quiere decir es que no se puede pensar la subjetividad como contraposición a la objetividad; porque semejante concepto de subjetividad estaría él mismo pensado objetivistamente. Su fenomenología trascendental quiere ser, en vez de eso, "investigación correlativa". Ello significa que la relación es lo primero, y los "polos" en los que se despliega están abarcados por ella misma, del mismo modo como lo vivo abarca todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico.»

122 Ibíd., p. 435.

123 Ibíd., p. 419.

124 Cfr. ibíd., p. 435.

125 Ibíd., p. 433.

126 Cfr. ibíd., p. 426.

Ahora bien, esta mediación del mundo en el lenguaje ocurre respecto del hombre, pues el lenguaje es la esencial congruencia de las cosas con su entendimiento; ya que sólo el hombre abre ese campo de mediación que es el lenguaje. El ser, en la medida en que es lenguaje, es accesible al entendimiento; «el ser que puede ser entendido es lenguaje»[127]. Es así, como se ha visto, que el ser es efectivamente lo que el lenguaje dice; luego la relación del hombre con el mundo es, puesto que también es lingüística, *«von Grund aus verständlich»,* en su misma esencia comprensiva[128]. Es decir, en su radical mediación lingüística, el mundo es esencialmente transparente al entendimiento humano. Conclusión final: se acabaron los misterios; «el carácter existencial original de la vida humana es —dice Gadamer siguiendo a Heidegger— comprender»[129]. Todo ente, en la medida en que puede ser entendido es *«sich darstellend»*[130]; y si es, en su misma esencia como ente, representación, entonces es también en su misma esencia inteligible. «La constitución ontológica especulativa (*die spekulative Seinsverfassung*) que está en la base de la hermenéutica, tiene la misma extensión universal que la razón y el lenguaje»[131]. En otras palabras, razón, ser y lenguaje se identifican; y no en general, sino precisamente en el acto histórico en el que únicamente tienen existencia. Conclusión tan cercana a, p. ej., Spinoza, no nos la hubiésemos esperado en el gran defensor de la relatividad cognoscitiva que quiere ser Gadamer. ¿Y qué diferencia hay entre estas tesis y el mismo planteamiento hegeliano?

Pero esta conclusión es perfectamente coherente con el presupuesto fenomenológico del que parte Gadamer. Desde el momento en que se defina intencionalmente la objetividad del mundo, es decir, en una esencial correlación con el sujeto, el mundo «en sí» no es más que la perspectiva que tiene de él el que lo entiende. «El mundo no es algo distinto a las perspectivas en que se ofrece»[132]. Pero si el mundo no es algo distinto a estas

---

[127] Ibíd., p. 450.
[128] Cfr. ibíd., p. 451.
[129] Cfr. ibíd., p. 246.
[130] Ibíd., p. 452.
[131] Ibíd.
[132] Ibíd., p. 423. Cfr. también p. 424: «La relación es como en la percepción de la cosa. Vista fenomenológicamente, la "cosa en sí" no consiste sino en la

perspec- /266 tivas, el mundo es algo que se da siempre esencialmente. El mundo, mero correlato de lo que entendemos de él, es así lo esencialmente comprendido.

¿Dónde aparece entonces la finitud del conocimiento a la que tan insistentemente se refiere Gadamer, si formando parte de él, el mundo en absoluto constituye un límite para el conocimiento, es decir, si éste no sale nunca de sus propios límites al conocerlo?

Creo que la respuesta a esta pregunta la encontramos en la misma base fenomenológica de la que parte Gadamer. Pues si, por una parte, el objeto se constituye en su referencia al sujeto y el mundo mismo es así lo que este sujeto comprende, no podemos olvidar que esta constitución es respectiva, y el sujeto tampoco es más que el polo intencional de esta relación. Esto tiene consecuencias drásticas respecto de la tradición subjetivista de la filosofía moderna. En concreto: el conocimiento es, ciertamente, reflexión pura, pues nunca sale de sus límites; ahora bien, estos límites son los suyos propios, y no los de la subjetividad, sobre todo si entendemos ésta substancialmente. Pues el sujeto es pura referencia *más allá de sí* al objeto comprendido. Pero que el mundo sea lo esencialmente comprensible y transparente para el entendimiento, es más, que sea incluso lo *ya* comprendido, en absoluto significa que este acto de comprensión sea propiedad de un sujeto, que —puesto que sólo conoce en esa referencia intencional en la que se trasciende— es siempre menos que su propio /267 acto cognoscitivo. Por eso,

---

continuidad con la que pasan de una a otra las perspectivas (*perspektivistische Abschattungen*) de percepción de la cosa, como ha mostrado Husserl (cfr. *Ideen,* I, 41). El que a estas "perspectivas" (*Ansichten*) enfrenta los "en sí", tiene que pensar, o bien teológicamente — y entonces el ser en sí no es para él, sino sólo para Dios—; o bien demoniacamente, como uno que quisiera demostrarse a sí mismo su divinidad haciendo que le obedezca el mundo entero —y entonces el ser en sí del mundo es una limitación del poder omnímodo de su imaginación—. En este mismo sentido [...] se puede hablar de una "perspectiva lingüística" (*sprachliche Abschattung*), que experimenta el mundo en los distintos mundos lingüísticos. Pero sigue siendo una diferencia característica que toda "perspectiva" de la cosa percibida es exclusivamente distinta de otras y contribuye a la constitución de la "cosa en sí" como el *continuum* de estas perspectivas; mientras que en la perspectiva lingüística cada una contiene potencial mente las demás, es decir, cada uno es capaz de ampliarse a sí misma en todas las demás. Es capaz de captar y entender desde sí la "perspectiva" del mundo que se ofrece en otro lenguaje.»

el mundo siendo lo esencialmente conocido, en absoluto es lo disponible para el sujeto, que más bien tiene su principio en el mundo que comprende.

Se puede ver esto en el ejemplo al que hemos aludido otras veces de una representación teatral: La obra necesita del espectador, es lo que el espectador ve en el escenario. Lo que ocurre en la tramoya no interesa; y en este sentido el mundo es un escenario absoluto, sin tramoya. Pero esto no significa que el espectador se identifique con, y mucho menos que disponga de, ese escenario. Ciertamente sin él no tendría lugar la representación, pero lo único que él puede hacer es verla; tiene que ir al teatro «a ver que echan». De modo que lo que ocurre en la escena es respecto de su subjetividad un plus indisponible. Él no es más que lo que ha de estar presente, para que lo que allí se da, sin él, ocurra.

Obsérvese que en esta respectividad tanto el sujeto como el objeto, tienen su fundamento en el otro, y no en sí mismo. Aquí tiene lugar una fundamental de-substancialización de los conceptos de sujeto y objeto, de hombre y mundo, por la que ambos se disuelven en el otro, quedando como residuo el campo abierto de su mediación, que es lo único absoluto. Lo realmente real es el teatro del mundo, entendido como absoluta puesta en escena.

Y en este sentido sí que se puede decir que, siendo la comprensión o el conocimiento infinitos, su sujeto se limita a recibir lo que en este infinito campo se da. El sujeto está limitado por lo que en el ámbito de su comprensión se le ofrece; y éste es un campo abierto, que el sujeto no puede encerrar en su posición subjetiva. La comprensión sigue siendo infinita, pero no como algo mío, sino como un ámbito de sentido en el que estoy inmerso y del que sólo participo, sin acabar de poder recogerlo en un acto reflexivo. La comprensión subjetiva no es entonces absoluta, sino un más o un menos respecto de una medida que le es extraña.

No es difícil volver a concretar desde aquí, aclarándola, con la específica problemática hermenéutica. La conciencia es, precisamente en el sentido anteriormente expuesto, la que sabe de la inconcluyente apertura del acontecer de sentido del que parti-

cipa. Ciertamente hay también aquí una medida de toda comprensión y [...] así una posible plenitud. Éste es el contenido mismo de la tradición[133]. /268

Es decir, lo que mide la comprensión individual, no es lo que se comprende, en el sentido del objeto al que la comprensión se dirige, sino lo comprendido en absoluto, como totalidad abierta de lo que a lo largo de los siglos el lenguaje ha ido recogiendo en el escenario de toda comprensión, que es la cultura distendida en el tiempo, es decir, la tradición. Es claro que la conciencia particular no puede hacer entonces una interpretación del mundo, sino que se tiene que limitar a entender el lenguaje, como lo que ya está interpretado de ese mundo. Otra pretensión, es decir, suponer que la conciencia pueda medirse por sí misma con el mundo, sería vana. Pues

> no hay conciencia posible —y en ello consiste la historicidad de la comprensión— [...], ni aun siquiera siendo infinita, en la que apareciese a la luz de la eternidad lo que ha sido transmitido por tradición[134].

Esta pertenencia de la temporalidad a la comprensión es igualmente esencial en el planteamiento fenomenológico desde el que estamos tratando de interpretar la hermenéutica de Gadamer. Al igual que el sujeto que entiende se de-substancializa en «lo entendido», es decir, en el sentido inteligible mediado en el lenguaje del que participa, el mundo se disuelve también en «lo que pasa». Lo vimos antes en el ejemplo del teatro: para un espectador que no acaba de captar el sentido de la obra representada, la escena es algo donde «pasan cosas». El ser que, aunque percibido, no puede ser recogido en un acto subjetivo de reflexión, es historia, algo que pasa y que nos pasa[135]. Si este ser lo vemos ahora tal y como se decanta en el lenguaje, eso que pasa, en sí inteligible pero por nosotros incomprendido, es tradición. La misma comprensión es entonces también histórica, en un doble sentido: porque se da como asimilación de contenidos dados antes de llegar nosotros y respecto de los cuales, como ya vimos, llegamos siempre tarde para decidir lo que tenemos que

---

133 Ibíd., p. 448.

134 Ibíd.

135 Por eso, consiste «la temporalidad específica del ser estético en tener su ser en el ser representado» (ibíd., p. 127).

entender; y porque esa comprensión por definición no se puede cerrar en sujeto alguno, ni tampoco sobre ningún objeto, pues ninguno de /269 los dos son nada fuera de esa conciencia infinitamente abierta, y por tanto histórica, que es la tradición[136]. Lo decisivo de esta tradición lingüísticamente articulada es que ocurre, que tiene lugar, que sucede. Y entonces

> ni la conciencia del intérprete es dueña de lo que, como palabra de la tradición, le alcanza, ni se puede describir adecuadamente lo que ahí pasa como el conocimiento progresivo de lo que es, de forma que un entendimiento infinito contuviese todo lo que se podría decir desde la totalidad de la tradición[137].

La conclusión definitiva es que el mundo es acontecer abierto, y su sentido, también abierto, está en la tradición, como sujeto último que recibe como espectador el espectáculo que ofrece. Pero este sujeto es sólo historia, precisamente por eso, porque no puede ser tal sujeto. La tradición, la historia, es lo que entiende el mundo siendo nadie. La tradición es el Espíritu absoluto de Hegel que se ha dado cuenta de su vaciedad: la historia que se comprende a sí misma. Pero no como había soñado Hegel, filosóficamente y como un sujeto fuera del tiempo, sino como historia misma, es decir, como narración. La historia que se narra a sí misma es lo que ha quedado de la idea hegeliana, que quería ser saber que se sabe a sí mismo.

En la fenomenología y en su radicalización temporalizante en Heidegger termina así, con el abandono del concepto de substancia, la historia de la subjetividad moderna[138]. El ser es presencia, dación intencional que incluye en su definición el sujeto que la acoge. Pero, como el sujeto no es más que esta acogida, el ser intencional se hace presencia pura en el tiempo, y el sujeto esa recepción histórica del puro acontecer que es tradición interpretativa de lo que se da.

Hay un momento interesante en *Verdad y método,* y es el recurso que hace Gadamer al concepto hegeliano de fuerza. La /270

---

[136] Cfr. ibíd., p. 459: «Que el ser es representarse y que toda comprensión es un acontecer, esta primera y esta última idea superan de igual modo el horizonte de la metafísica substancial, como también la metamorfosis que ha sufrido el concepto de substancia en los conceptos de subjetividad y de objetividad científica.»

[137] Ibíd., p. 437.

[138] Cfr. ibíd., pp. 229 y 243.

fuerza es el momento reflexivo que integra la expresión en un para sí[139]. Hay expresión porque en ella se pone de manifiesto una identidad que no se deja reducir a mera expresión; pues es más que ella, en el sentido de poder dar más de sí. Este concepto está ligado al de libre subjetividad. La fuerza es la libertad que subyace a, e integra, toda expresión como la suya propia, responsabilizándose de esta expresión y poniéndose en ella de manifiesto. La fuerza es una interioridad trascendente a los modos de su manifestación, y así muestra del carácter infinito y subjetivo de la vida, que no se encierra en sus actos particulares. Pero es sorprendente dónde Gadamer aplica este concepto de fuerza: no al sujeto, tampoco al objeto, sino a la historia misma en la que ambos están correlacionados. La libertad que se pone aquí de manifiesto no es algo que tienen los sujetos-objetos de la historia, sino algo de la historia misma, por la que ésta podría haberse dado de otra manera. Libertad no es entonces subjetiva capacidad de transformar la historia, sino aquello por lo que ésta es como es y sus manifestaciones no nos permiten deducir en ella nada absoluto. La fuerza de la historia es su aleatoriedad, aquello en lo que se hace indominable para una subjetividad finita[140].

Con este recurso a la aleatoriedad, entramos ya en lo que a mí me parece ser la última palabra de la hermenéutica: la historia y la tradición en la que como sujetos estamos ligados a ella, es el juego del acontecer. Gadamer recurre a la noción de juego como a aquella actividad que es representación pura con sentido en sí misma[141]. La esencia del juego está en el movimiento que va de aquí para allá, sin pretensión alguna más allá de sí. Es esencial al juego absorber a sus participantes, de modo que éstos dejan de ser sujetos, para convertirse en meros momentos de una actividad única, cuyo sujeto, si acaso, es el juego mismo. Se da aquí un primado radical del juego sobre la conciencia de los jugadores. «El juego es de tal forma una transformación que la identidad de los que juegan deja de existir [...]»[142]. El juego no lo juega nadie; por el contrario, «en la representación del juego re-

139 Cfr. *Phänomenologie des Geistes*, A.III.
140 Cfr. *Wahrheit und Methode*, p. 193.
141 Cfr. ibíd., pp. 98 ss.
142 Ibíd., p. 107.

/271 sulta lo que es; en ella se saca a flote y a la luz lo que en otro caso se oculta y retira siempre»[143].

El juego es así imagen de la historia y de nuestra comprensión de ella y, en ella, de nosotros mismos. La tradición es algo que pasa con nosotros, que no somos sujetos si no es comprendiéndola, acogiéndola en nuestra expectante subjetividad como sentido que nos define y al que siempre llegamos tarde para determinar; si no es precisamente en la medida en que esta acogida supone a su vez su transformación. Pretender que la historia tiene un sujeto, y aún más pretender que este sujeto somos nosotros, es querer ignorar la propia finitud. Por el contrario, «el que sabe percibir la comedia y tragedia de la vida, ése sabe escapar a la sugestión de los fines, que ocultan el juego que con nosotros se juega»[144]. En un mundo así entendido cabe sólo la contemplación estética de un espectáculo, en el que todos reconocen la verdad de lo que pasa como sanción de lo que siempre es pasado, historia, tradición. «Así es», es la conclusión final, en la que como espectadores somos, por fin, introducidos en la obra[145].

En el epílogo a *Verdad y método* Gadamer reconoce que la más fuerte objeción contra su proyecto de una hermenéutica filosófica es que ésta deduce de la esencial ligazón lingüística de toda comprensión y de todo entendimiento la significación fundamental del acuerdo, y que legitima así un prejuicio social a favor de lo constituido[146]. A mí no se me ocurre desde qué punto de apoyo fijo Gadamer podría enfrentarse con una crítica de lo históricamente dado, y concluyo a mi vez que esta objeción muy probablemente esté bien fundada.

En definitiva, creo que la hermenéutica de Gadamer, partiendo de unos presupuestos ontológicos fenomenológicos, adolece de todos los problemas propios de una filosofía que pretende poner como fundamento último la relación, es decir, que aborda el problema de lo que las cosas son desde su presencia intencional. Queriendo huir con esto de la substancialización de las cosas, termina por substancializar la relación misma —cog-

[143] Ibíd.
[144] Ibíd.
[145] Cfr. ibíd., p. 108.
[146] Cfr. ibíd., p. 529.

noscitiva, his- /272 tórica, lingüística, etc.— que las une. Pero poner el fundamento último de lo real en su correlación, implica su absoluta relativización. Lo que unifica, como el campo abierto en el que las cosas se dan unas a otras —historia, lenguaje, conocimiento—, se hace por el contrario absoluto, pero no para mí, que he sido también relativizado, sino en sí mismo; y sobre todo sin que, habiendo sido disuelta toda substancialidad, quede más allá de la fáctica dación del mundo una instancia en virtud de la cual pudiésemos decir que la historia, el conocimiento o el lenguaje, no funcionan.

Capitulo VII

PAUL RICOEUR

EL CONFLICTO DE LAS INTERPRETACIONES

1. Conciencia e interpretación

La Modernidad filosófica está unida al doble rótulo de una filosofía de la conciencia y de una filosofía de la libertad. En el orden del saber, de lo que ante nosotros se presenta como objetivo y consistente, como verdadero, en el sentido más amplio de este término, la Modernidad establece a la conciencia como última instancia crítica, como aquello que separa lo verdadero de lo falso, no en virtud de la fuerza objetiva que resida en las cosas y ante la que dicha conciencia tuviera que rendirse, sino precisamente como lo que define las posibilidades de verdad en virtud de la ley de su propia coherencia interna. La Modernidad supera lo que Ricoeur llama «la ilusión de la *cosa».* Frente a la conciencia, las cosas se muestran como ilusorias e incapaces de ofrecer un criterio de verdad que permitiese a esa conciencia garantizar la certeza de sus contenidos. Contra esa ilusión, sólo la conciencia es cierta *de sí misma.* Y sólo esa referencia a sí, su coherencia interna en todos sus contenidos, el pensamiento que se piensa a sí mismo en todas sus posibles representaciones verdaderas, puede ofrecer el *fundamentum inconcussum veritatis* que todo saber necesita para constituirse como ciencia. Es verdadero aquello, y sólo aquello, que, como su contenido, aparece claro y distinto para la propia conciencia. La conciencia —que es siempre *la propia, la mía*— pasa a ser así la instancia absoluta frente a la cual todo saber queda relativizado en orden a poder ser reconocido como verdadero. La conciencia es entonces conciencia crítica: sólo es verdadero lo que para ella es evidente.

Igualmente ocurre en el ámbito de la acción. El mundo es reconocido como bueno (en el contexto escolástico en el que en sus orígenes aún se mueve la Modernidad, el bien frente a la volun- /274 tad es el equivalente a la verdad frente al intelecto) no en la medida en que es en sí mismo —p. ej., tal y como el Creador lo dispuso—, como algo absoluto, sino en la medida en que es resultado de mi propia acción, que no debe tener otro principio

que sí misma, y tiene que ser, por tanto, absolutamente libre. Bueno es el mundo, cuando en su relatividad es visto como momento de mi autodeterminación como voluntad subjetiva absoluta; es decir, cuando es expresión de mí mismo, reflejo de mi deseo, y resultado de mi absoluto dominio sobre él.

No vamos a entrar aquí a discutir los problemas que plantea en sí misma esta modernidad filosófica, ni las aporías teóricas y prácticas que comporta. Baste con señalar que esta concepción subjetivista y moderna del mundo y del hombre, hace crisis muy pronto en nuestra cultura, desde luego mucho antes de que los postmodernistas contemporáneos se convirtieran en enterradores de un muerto que ellos no mataron.

En este sentido, la filosofía de Paul Ricoeur es, más que la de los autores postmodernos posteriores, expresión de una adecuada humildad post-subjetivista, que pretende fundamentalmente reflexionar sobre esa quiebra de la filosofía moderna que tiene lugar a lo largo del siglo xix y principios del xx. Si acaso pretende aportar, y ésta es la pretendida originalidad de su reflexión, una *estructura de recepción* que intente unificar la dispersa crítica de la subjetividad modernista que tiene lugar en esa ya larga tradición postmoderna; con el fin de recuperar una idea de filosofía, de reflexión por tanto, que asuma la crítica de la conciencia que dicha tradición ha efectuado, piensa Ricoeur, de modo irreversible.

Seguiremos aquí su pensamiento tal y come se expone en su obra: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*[1]. Es curioso, y al mismo tiempo conforme con el carácter ciertamente minimalista que tiene la nueva filosofía según Ricoeur, que esta obra recoge, por un lado, los fundamentos de su especulación filosófica ya apuntados en sus grandes obras filosóficas anteriores (fundamentalmente *De l'interprétation, essai sur Freud,* y *Philosophie de la volonté, I. Le volontaire et l'involontaire, II. Finitude et culpabilité*); pero que, por otro, esta recapitulación de su pensamiento no tiene lugar en una nueva obra sistemática, sino /275 en la recolección bajo el citado título de una multitud dispersa de trabajos menores ya publicados entre 1960 y 1969.

[1] Éditions du Seuil, París, 1969.

Ciertamente, centrándonos en esta obra de Ricoeur, no podemos aspirar a una exposición acabada de su pensamiento. Esa pretensión implicaría una exposición más detallada de todas sus obras anteriores y de muchas otras posteriores a 1969 en las que se recogen nuevas e interesantes reflexiones de este prolífico autor, así como nuevas evoluciones de su pensamiento. Mas con ello se desbordarían con mucho los límites de este trabajo, que pretende ofrecer panorámicas e intenciones centrales, más que detalladas y exhaustivas exposiciones.

Sin embargo, respecto de esa visión panorámica y central, *El conflicto de las interpretaciones* es ciertamente la obra clave, al menos la obra central, para entender la gran aportación de Paul Ricoeur a la tradición hermenéutica de la filosofía. Y centrándonos en esa obra, en absoluto rendimos la pretensión de ofrecer lo que constituye el núcleo por el que Ricoeur es un autor de especial relevancia en el marco de la filosofía contemporánea.

* * *

Frente a la absolutización de la conciencia, la crisis postmoderna de la filosofía debe situarse bajo el título de la relativización de la conciencia, que tiene lugar en la filosofía de Marx, Nietzsche y Freud. Desde distintos puntos de vista, estos tres autores tienen un común denominador que consiste en la radicalización de un esfuerzo teórico relativizador que no se para ante aquella conciencia frente a la cual la Modernidad había declarado relativas todas las cosas:

En primer lugar, atacan la misma ilusión, a esa ilusión aureolada de un nombre prestigioso: a la ilusión de la conciencia de sí. Esta ilusión es el fruto de una primera victoria, conquistada sobre una anterior ilusión: la ilusión de la *cosa.* El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea como aparece a sí misma: en ella coincidirían sentido y conciencia de sentido; después de Marx, Nietzsche y Freud, dudamos de ello. Después de la duda de la cosa, hemos pasado a la duda de la conciencia[2]. /276

---

[2] «La psychanalyse et la culture contemporaine», p. 149. En las citas y otras referencias señalamos el título de los distintos trabajos recogidos en *Le conflit des interprétations,* naturalmente con la paginación de la edición citada de esta obra. Las traducciones son mías.

Para los tres autores la conciencia, tal y como *de fado* está constituida, lejos de ser el punto de partida de todo saber cierto, es más bien el producto de una génesis que tiene sus raíces fuera de la conciencia misma, sea —y ya es lo de menos— en las condiciones históricas de la producción económica; sea en la voluntad de poder, de auto-reforzarse de la vida en el más estricto sentido biológico; sea en el juego de inversiones, represiones y compensaciones de un deseo libidinal telúricamente inconsciente. En los tres casos la conciencia es resultado de algo de lo que ella misma no es consciente; y entonces esa conciencia lejos de ser la absoluta transparencia que pretende ser, consiste en el mismo encubrimiento de su origen: es la mentira respecto de sí misma.

Muy especialmente ruinoso para el subjetivismo moderno resulta el psicoanálisis de Freud. Toda la filosofía moderna se basa en la confusión de lo que Ricoeur distingue en la conciencia como el momento apodíctico y el momento de adecuación. Frente a la contingencia de sus contenidos, la conciencia sólo está cierta de ella misma. Esa absoluta auto-presencia de la conciencia constituye un momento apodíctico absolutamente indubitable: piense lo que piense, incluso en el error y la ilusión, incluso si me engaña un genio maligno, yo sé, y puedo saber con absoluta certeza, que estoy pensando, y que como pensante existo. Ahora bien, es una vana pretensión —Freud lo llama *narcisismo*— que el momento apodíctico del *cogito* se identifique con los modos inmediatos de conciencia, llevándome a pensar, con la misma certeza con que pienso mi existencia, que yo soy tal y como pienso que soy[3].

> Este momento de apodicticidad inexpugnable tiende a confundirse con el momento de adecuación según el cual yo soy *tal como* me percibo. El juicio tético, por retomar la expresión de Fichte, la posición absoluta de existencia, se confunde con un juicio de percepción, con la apercepción de mi *ser así* (*être tel*). El psicoanálisis introduce una cufia entre la apodicticidad de la posición absoluta de existencia y la adecuación del juicio que se refiere al *ser así.* Yo soy, pero ¿qué soy que soy? Esto es lo que no sé. En otros términos, la

[3] Cfr. «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 239.

> reflexión ha perdido la seguridad de la conciencia. *Lo que* soy es tan problemático como es apodíctico *que* soy[4]. /277

Descartes pretendía salvar la contingencia de los *cogítala,* de los contenidos inmediatos de conciencia, en la apodicticidad de la autoposición consciente, a la vez que dicha autoposición adquiría en ese esfuerzo de rescate un contenido concreto. La reflexión absoluta en que la conciencia consiste garantizaba así la verdad de sus contenidos allí donde estos se mostraban, en su claridad y distinción, como despliegue de la identidad reflexiva de la conciencia; a la vez que dicha identidad no era un punto abstracto carente de contenido, sino que se concretaba en dichos contenidos. Esta identidad entre conciencia y reflexión en sus contenidos, que es la clave del pensamiento moderno, es lo que rompen esos tres autores con lo que se ha denominado la filosofía de la sospecha. En concreto se sospecha que si esa identidad entre mi ser y los modos de mi presencia a mí mismo no está garantizada, si parece que lo está, es decir, si parece que soy como me percibo, eso será porque esa primaria conciencia de sí oculta su verdadera raíz, es decir, es radicalmente una falsa conciencia, precisamente allí donde pretende tener en sí misma su absoluta fundamentación, que en modo alguno está garantizada.

> El *Cogito* —dice Ricoeur— no es solamente una verdad tan vana como invencible; hace falta añadir aun que es como un lugar vacío que se llenó desde siempre por un falso *Cogito.* En efecto, hemos aprendido por todas las disciplinas exegéticas y en particular por el psicoanálisis, que la conciencia pretendidamente inmediata es en primer lugar «falsa conciencia»; Marx, Nietzsche y Freud nos han enseñado a desenmascarar sus astucias. Por tanto es necesario en adelante añadir a todo redescubrimiento del *Cogito* en los documentos de su vida una crítica de la conciencia falsa; una filosofía de la reflexión debe ser todo lo contrario de una filosofía de la conciencia[5].

Y es que, ciertamente, la posición absoluta de la subjetividad está en sí misma vacía de todo contenido y, por tanto, no puede ser el objeto inmediato de una reflexión que pretenda ser conocimiento *de sí,* que en su inmediatez lo sería de nada. El yo que

---

[4] Ibíd., p. 238.
[5] «Existence et herméneutique», pp. 21 ss.

piensa no puede ser comprendido sino a través del espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos. Por ello «la reflexión es una intuición ciega si no está mediatizada por eso que Dilthey denominaba las expresiones en las que la vida se objetiva»[6]. En cual-
/278 quier caso, pues, no podemos conocer la conciencia en sí misma, sino recorriendo un camino de vuelta desde sus objetivaciones, desde los productos de la vida.

Lo que vienen a decir ahora los autores de esa filosofía de la sospecha es que ese camino de vuelta no es un claro sendero, sino un oscuro vericueto tras del cual la conciencia esconde los impulsos en los que tiene su propio origen. «Entonces —afirma Ricoeur— la reflexión es una crítica, no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido de que el *Cogito* no puede ser reasumido sino descifrando los documentos de su vida»[7]. Es más, si de este modo la verdadera reflexión resulta de una crítica interpretativa, hemos de concluir que esa conciencia que en su inmediatez pretende ser absoluta es precisamente aquello que tiene que ser interpretado buscándole un sentido que está fuera de ella misma, ya que no es otra cosa que una máscara que oculta y cierra el paso al verdadero conocimiento reflexivo. Así la reflexión, como movimiento hacia la verdadera conciencia de sí, «debe ser doblemente indirecta, en primer lugar porque la existencia (el *yo soy*) no se testimonia sino en los documentos de la vida, pero también porque la conciencia es en primer término conciencia falsa, y porque siempre es necesario elevarse mediante una crítica correctiva de la incomprensión a la comprensión»[8].

Entre los textos que testimonian la existencia subjetiva, y cuya interpretación debe conducirnos al verdadero conocimiento de nosotros mismos, la conciencia, tal y como se da inmediatamente, no tiene primacía alguna, sino que aparece como un texto más, y además como un texto falso, que sólo testimonia en la medida en que en su falsedad encontremos la pista de una deducción que debe ser a la vez un desenmascaramiento. Marx, Nietzsche y Freud

---

[6] Ibíd., p. 21.
[7] Ibíd.
[8] Ibíd., p. 22.

despejan el horizonte para un discurso más auténtico, para un nuevo reino de la verdad, no sólo mediante una crítica «destructiva», sino por la invención de un arte *de interpretar.* Descartes triunfa sobre la duda de la cosa por medio de la evidencia de la conciencia; ellos triunfan sobre la duda de la conciencia mediante una exégesis de sentido. /279 A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido no consiste en adelante en deletrear la conciencia de sentido, sino en *descifrar* las expresiones [...1- Si la conciencia no es como cree ser, es preciso establecer una nueva relación entre lo latente y lo patente; esta nueva relación correspondería a la que la conciencia había establecido entre la apariencia y la realidad de la cosa. La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación entre lo que se oculta y lo que se muestra; o, si se prefiere, entre lo que se simula y lo que se manifiesta. Que los marxistas se obstinan en la teoría del «reflejo», que Nietzsche se contradice dogmatizando sobre el «perspectivismo» de la *voluntad de poder,* que Freud mitifica con su «censura», su «portero» y sus «disimulos»: lo esencial no está en estas confusiones y vías muertas, lo esencial es que los tres crean, con los medios de que disponen, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata de sentido[9].

* * *

No cabe duda de que la preocupación primera de Ricoeur se dirige a la comprensión de los fenómenos humanos. Lo que él llama reflexión no es otra cosa que ese esfuerzo por comprendernos a nosotros mismos en medio de nuestras circunstancias, muy especialmente en medio de las circunstancias históricas de nuestra cultura. Desde esta preocupación humanista y existencial, Ricoeur va a recurrir a lo que a mediados del siglo xx ya está constituido en la filosofía continental como una tradición hermenéutica. Por mucho que Nietzsche y Freud, más que Marx, hayan hablado de «interpretación», la «hermenéutica» como filosofía nace con Schleiermacher y Dilthey del afán de encontrar un método adecuado para la comprensión de las *Geisteswissenschaften,* de lo que los franceses llamarán *ciencias humanas.* Dado el carácter esencialmente histórico del espíritu humano, se recurre entonces a un método histórico, la exégesis o hermenéutica,

[9] «La psychanalyse et la culture contemporaine», pp. 149 ss.

como ciencia de la interpretación de los textos; porque se entiende la vida humana que se ha de comprender, como algo que más allá de sí se objetiva en productos que son como textos cuyo sentido sólo se abre, también más allá de ellos mismos, al referirlos a la subjetividad que en ellos se manifiesta. Esta manifestación del espíritu en sus productos históricos, paralela a la /280 manifestación en los textos de su sentido subjetivo, no es en absoluto inmediata, sino que resulta tan problemática como es problemática la interpretación necesaria para entenderlos como tal manifestación. Por eso resulta difícil de entender —aunque sea un ejemplo extremo— un jeroglífico egipcio.

Sin embargo, este auto-posicionamiento de Ricoeur en la tradición de la filosofía hermenéutica, tiene que ser matizado. A tenor del padrinazgo que busca Ricoeur —en Nietzsche y sobre todo Freud, más que en Dilthey, Schleiermacher y Heidegger— hemos de entender su filosofía como una hermenéutica radicalizada. En el siguiente sentido: Ya la conexión entre todo texto y su significación es problemática por el hecho básico de la exterioridad histórica del sujeto —tanto autor como intérprete— respecto del texto en el que esa subjetividad se manifiesta dándole así sentido. Por eso es un problema entender hoy lo que hace miles de años se quería decir en un papiro egipcio. Es difícil entender, y hace falta para ello una interpretación que reduzca el texto a expresión inteligible; porque la inteligibilidad del texto en modo alguno es inmediata y no se sigue de su mera descripción o «deletreo», como dice Ricoeur. Pero esta comprensión se dificulta radicalmente allí donde el texto no solamente no se entiende, sino que necesariamente se malentiende en su inmediatez por ser expresión de la falsa conciencia que tiene de sí el sujeto que en él se pone de manifiesto, y por tanto ese mismo texto es una falsificación de lo que quiere decir. Incluso si entendemos lo que significa, no entendemos, porque esa significación es falsa. Y es que las expresiones de una conciencia falsa son falsas ellas mismas, y sólo mediante una deconstrucción del proceso de falsificación podemos acceder a su través a la comprensión de lo que les da sentido.

Ya la tarea de un historiador es compleja cuando tiene que reconstruir la subjetividad vital que en su día se expresó en un jeroglífico. Pero no pocas veces —desde la perspectiva radicali-

zada de Ricoeur, tendríamos que decir que siempre— el historiador se encuentra con fuentes en las que se pretende algo que se oculta en el texto, de modo que lo que se dice es falso; p. ej., en narraciones o crónicas de carácter propagandístico. El historiador accede entonces al sentido verdadero de las fuentes desenmascarando el falso sentido que pretenden expresar; y sólo convirtiéndose en detective desentraña el exégeta la verdad como algo oculto en el sentido primero. Pues bien, ésta es, según Ricoeur, la si- /281 tuación metodológica en que debe situarse la hermenéutica como saber del hombre después de la crítica que ejercen sobre la idea moderna de conciencia Marx, Nietzsche y Freud.

Para terminar de contextualizar la intención filosófica de Ricoeur hemos de considerar también que el campo de sus preocupaciones, que grosso modo podemos definir como las propias de una filosofía personalista y existencial (la cuestión para él es comprender el sentido de nuestra existencia personal), está, por así decir, ya cubierto, en la cultura francesa contemporánea de Ricoeur, por una filosofía de orientación fenomenológica. Autores como Mounier, Sartre, Marcel, Merleau-Ponty son los que delimitan el ámbito de la filosofía existencial en la que también se mueve Ricoeur. Por ello su llamada a asumir, precisamente en ese ámbito, los resultados críticos de la filosofía de la sospecha, le obliga a tomar postura frente a una filosofía fenomenológica que continúa entendiendo la conciencia individual como el punto de partida para una descripción existencial. Para Ricoeur, la fenomenología tiene el gran mérito de haber descubierto la conciencia, no como un haz de representaciones cuya referencia inmediata fuese la impresión física de un mundo de cosas (eso es la conciencia empírica), sino como un ámbito de sentido, constituido fundamentalmente por algo que las cosas no pueden aportar, por significaciones. La conciencia es, más que representativa y reproductiva de una realidad externa, significativa. Sus contenidos no son cosas, o ideas, sino sentidos. El problema, sin embargo, es que ese sentido que descubrimos en la conciencia es falso tal y como la conciencia lo posee; y, por ello, la fenome-

nología, que pretende básicamente ser una descripción de sentidos conscientes, es una metodología ingenua a la hora de acceder a la verdadera significación de nuestra vida[10]. /282

Aún intenta Ricoeur, que no es alma polémica a la que guste señalar discrepancias, contemporizar con esta tradición fenomenología y habla, con gran ambigüedad, de un «injerto hermenéutico» de la fenomenología[11]. Pero no dejan de ser ganas de ser amigo de todos: la radicalización sospechosa de la hermenéutica implica una puesta entre paréntesis precisamente de aquello que la fenomenología gana con sus reducciones. Para esta nueva hermenéutica, la explicación del sentido de la vida, ligada esencialmente a la técnica psicoanalítica, «comienza por una suspensión general de las propiedades de la conciencia. Se trata de una anti-fenomenología que exige, no la reducción *a* la conciencia, sino la reducción *de* la conciencia»[12]. Dicho de otra forma, y éste es, después de Freud, el único camino abierto a una reflexión sobre el sentido de la existencia: «si el sujeto no es el que yo creo que es, entonces es necesario perder la conciencia para encontrar el sujeto»[13].

2. Lenguaje y sentido

La vida humana es significativa. Ésta es la tesis central de la comprensión hermenéutica del hombre; y en ella se sitúa Ricoeur. Con ello, está visión antropológica se distancia de todo

---

[10] Cfr. «Le conscient et l'inconscient», p. 101: «El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y Marx; los tres se levantan frente a él como los protagonistas de la sospecha, los descubridores de máscaras. Ha nacido un problema nuevo: el de la mentira de la conciencia, el de la conciencia como mentira. Este problema no puede seguir siendo un problema particular entre otros, pues lo que se pone en cuestión de forma general y radical para nosotros, buenos fenomenólogos, es lo que se presenta como el campo, como el fundamento, incluso como el origen de toda significación, es decir, la conciencia.

[11] Cfr. «Existence et herméneutique», p. 7: «Mi propósito es explorar las vías abiertas a la filosofía contemporánea por lo que se podría llamar *el injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico* [...]. La investigación [...] debería proporcionar un sentido aceptable a la noción de *existencia;* un sentido en el que se expresaría precisamente la renovación de la fenomenología por la hermenéutica.»

[12] «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 234.

[13] Ibíd., p. 239.

positivismo, para el cual los hechos serían un límite último de la
comprensión. Antes bien, todos los hechos humanos se distin-
guen, y en ello se muestran como diferencialmente humanos,
porque más allá de ellos «quieren decir» algo. Los hechos, en el
ámbito de la psicología, de la cultura, de la religión, los aconte-
cimientos históricos, las obras de arte, los mitos ancestrales de
la humanidad primigenia, se refieren en su significatividad a algo
que está más allá de ellos y que ellos revelan como un sentido
que totaliza esos hechos en una manifestación unitaria. La reali-
/283 dad es eminentemente simbólica, y entenderla es conocer
aquello de lo que es signo. Positivismo sería decorar nuestra sala
de estar con un jeroglífico egipcio, pensando que esas figuras
son graciosas y adornan, y olvidándonos de que pueden guardar
en sí la pista de tesoros ocultos. Por el contrario, la visión her-
menéutica, buscando un sentido que las cosas sólo simbolizan,
entiende el mundo fundamentalmente como una cifra, como un
mensaje codificado, cuyo sentido hay que desvelar para que
toda la realidad se haga expresión verdadera, en definitiva, len-
guaje comprendido.

En conclusión, la hermenéutica, siendo antropología en su intención, tiene que hacerse filosofía del lenguaje, si quiere entender lo que el hombre es, porque ese ser está encerrado como una significación oculta en los productos de la humanidad, que son los signos con los que ella nos habla de sí misma.

Es curioso, sin embargo, que precisamente allí donde toda la realidad se muestra como lenguaje, la filosofía contemporánea aproveche la ocasión para lanzar un nuevo embate contra el subjetivismo de una filosofía de la conciencia. Es cierto, señala Ricoeur, que la fenomenología ha intentado poner de manifiesto la esencial significatividad de la conciencia subjetiva. Para ella, «todo es significación, desde el momento en que todo se enfoca como el sentido de una vivencia a través del cual un sujeto se abre hacia lo trascendente»[14]. Desde este planteamiento se concluye que el sujeto ha de ser el portador de esa significación, y la

[14] ibíd., p, 243.

reducción fenomenológica de toda realidad a la posición absoluta de la conciencia, es el acto que abre el ámbito de ese ser significativo[15].

Pero la fenomenología olvida con ello que el lenguaje no es solamente expresión (*parole*) subjetiva, sino que, para que /284 una expresión sea lingüística, el sujeto tiene que recurrir a un ámbito de significatividad trans-subjetivamente válido, objetivado si se quiere en una lengua (*langue*) que tiene un carácter social, cultural, y en todo caso supra-subjetivo. Es la diferencia que hay entre el llanto de un lactante —que tanto desconcierta— y lo que tres años después expresa «lingüísticamente» al decir: «mama, tengo hambre». La significatividad no es algo que esté en la expresividad —insuperable en el llanto— sino en el recurso a un medio lingüístico socialmente objetivado, sólo en el cual la expresión se hace verdaderamente significativa. Y aquí es donde la teoría del lenguaje —que para Ricoeur, francés de los años cincuenta y sesenta, no puede ser *prima facie* otra que el estructuralismo— se convierte en fundamental aliada del psicoanálisis a la hora de desmontar la posición central del sujeto consciente en el análisis interpretativo de la existencia y de la cultura: «una consideración del *signo* les es, en efecto, común, que cuestiona toda intención o toda pretensión de poner la reflexión del sujeto *sobre* sí mismo y la posición del sujeto *por* sí mismo como un acto original, fundamental y fundador»[16].

Es cierto que el sujeto es, y lo es substancialmente, es decir, no es otra cosa que, portador de significaciones. Pero el ámbito en el que ese sujeto llega a ser lo que es, no es un ámbito subjetivo, sino el campo objetivado de una estructura lingüística en el que tiene lugar, trans-subjetivamente, toda significatividad. Esto es lo que Ricoeur llama el desafío semiológico frente a la filosofía del sujeto: «el desafío consiste en que la noción de significación

---

[15] Cfr. ibíd., p. 242. Cfr. también ibíd., pp. 243 s.: «De esta forma se puede presentar la fenomenología como una teoría generalizada del lenguaje. El lenguaje deja de ser una actividad, una función, una operación entre otras: se identifica con el medio significante total, con la malla de signos lanzada como una red sobre nuestro campo de percepción, de acción, de vida. Por ello ha podido decir Merleau-Ponty que Husserl "sitúa la lengua en posición central". La fenomenología puede incluso pretender que sólo ella abre el espacio de la significación, y por tanto del lenguaje, al tematizar por primera vez la actividad intencional y significante del sujeto encarnado, que percibe, actúa y habla.»

[16] Ibíd., p. 234.

está situada en otro campo que el de los enfoques intencionales de un sujeto»[17].

El estructuralismo parte de la distinción que hace Ferdinand de Saussure entre *langue* y *parole.* Esta última es la expresión lingüística individual y concreta, lo que Ricoeur va a llamar *l'événement,* el acontecimiento en el que expresamos y nos referimos a algo; la lengua, por el contrario, es un conjunto de reglas que tiene el carácter de una institución social, que constriñe lo que queremos decir al modo en que puede ser dicho de forma que se entienda. Esta distinción es paralela a la de *diacronía y sincro-* /285 *nía.* En ella se señala que los estados del sistema lingüístico (sincrónicos) tienen prioridad sobre, y definen las posibilidades de, su curso histórico (diacrónico) en el uso concreto que de él hacen los sujetos que hablan. Esta prioridad hace que la significatividad del acto lingüístico dependa substancialmente de los caracteres formales de la lengua.

Así, por ejemplo, las diferencias fónicas son infinitas, pero significativas son sólo aquellas que tienen sentido en un sistema fonológico en el que los fonemas se diferencian por oposiciones internas dentro del sistema, las cuales dan lugar a un número limitado de fonemas lingüísticamente relevantes. Lo que diferencia en castellano el imperativo «ve» del sustantivo «fe», no es la fuerza de la fricativa (uve y efe), ni el tiempo que suenan, sino si las cuerdas vocales acompañan o no al sonido, es decir, la oposición fonológicamente relevante sonora-sorda. Del mismo modo ocurre con la significación de los signos, que no es algo infinitamente *definible* en su uso —por eso no se pueden inventar palabras *ad hoc*—, sino lo que ya está *definido* dentro del sistema en virtud de su posición relativa respecto de la totalidad de los signos. Así, lo que significa «arriba» tiene esencialmente que ver con el significado de «abajo», «al lado», etc.

> En un tal sistema —dice Ricoeur— no hay significación —si se entiende por ella el contenido propio de una idea considerada en ella misma (esa es la significación para la fenomenología)—, sino valores, es decir, magnitudes relativas, negativas y de oposición. El alcance de toda hipótesis estructural es por tanto claro [...]: «es científicamente legítimo describir el lenguaje esencialmente como una

[17] Ibíd., p. 246.

entidad autónoma de dependencias internas, en una palabra, como una estructura» (Hjelmslev, *Essais linguistiques,* p. 21)[18].

De ahí resulta lo que Ricoeur denomina en la lingüística estructural el postulado de la «clausura de los signos», según el cual el sistema de las significaciones se define internamente a sí mismo, sólo tiene interior y no exterior. Y es en este postulado donde la lingüística se une al psicoanálisis en su ataque contra una fenomenología de la conciencia, precisamente en aquello que es esencial para los tres, que es la significatividad misma de esa conciencia. /286

Para la lingüística estructural, la lengua se basta a sí misma: todas sus diferencias le son inmanentes; y es un sistema que precede al sujeto que habla. De esta forma, el sujeto postulado por el estructuralismo requiere *otro* inconsciente, *otra* «localización» que el inconsciente pulsional; pero es un inconsciente comparable, una localización homologa. Por eso el desplazamiento hacia ese otro inconsciente, hacia esa otra «localización» de sentido, impone a la conciencia reflexionante el mismo desasimiento que el desplazamiento hacia el inconsciente freudiano; por eso también se puede hablar por ambas partes de un único y mismo desafío *semiológico*[19].

* * *

Sin embargo, hasta aquí llegan las similitudes. Porque si por el lado del psicoanálisis Ricoeur declara un triunfo absoluto, en el sentido de que la conciencia en su inmediatez nunca podrá ser ya considerada como el punto de partida constitutivo de una filosofía de la existencia; sin embargo, en lo que se refiere al análisis estructural, su desafío será declarado como algo a tener en cuenta pero a lo que no se reconoce un triunfo categórico. Y es que Ricoeur considera que la noción de estructura lingüística, tan útil como es para entender los fenómenos de sentido y significatividad, es radicalmente insuficiente para dar cuenta del carácter simbólico del lenguaje, por el que éste significa, no sólo por referir lo dicho a una estructura formal, sino también por referir *lo que* se dice a aquello *de lo que* se dice. El lenguaje dice algo, y lo que dice está definido por las posibilidades que le ofrece la lengua; pero lo dice de algo, y sólo así hace significativa la estructura lingüística, al referirla a algo que está más allá de

---

[18] Ibíd., pp. 246 ss. El paréntesis es mío.
[19] Ibíd., p. 247.

ella misma. Aquí hemos de distinguir, según Ricoeur, la dimensión *semiológica* de la dimensión *semántica* del lenguaje, como lo que distingue —esta distinción la añado yo— aquello por lo que el lenguaje es significativo de aquello por lo que es significante, por lo que de hecho significa. En una dimensión el lenguaje es una estructura significativa cerrada, en la otra una referencia significante abierta. Y a ésta se subordina la primera: el lenguaje es significativo con vistas a ser significante[20]. /287

El análisis estructural, atendiendo a la constitución de la función simbólica del lenguaje, hace desaparecer de la significatividad todo misterio o encanto poético, muy especialmente aquel por el que se pretendía que el lenguaje fuese expresión de una vida, de una subjetividad, que a su través se abriese al mundo. Desde este punto de vista «el simbolismo más poético, el más "sagrado", opera con las mismas variables sémicas que la palabra más banal del diccionario»[21]. Y es bueno que ello sea así, allí donde queremos dilucidar qué es lo que «constituye formalmente» la significatividad[22]; pero no cuando atendemos a la realización de la función simbólica del lenguaje en un discurso significante:

---

[20] Cfr. ibíd., p. 248: «Por otra parte, el lenguaje, considerado según la jerarquía de estos niveles, implica otro tipo de unidad que las que figuran en los inventarios de elementos, ya se traten de unidades fonológicas, de unidades lexicales o de unidades sintácticas; la nueva unidad lingüística sobre la que puede ganar pie la fenomenología de la significación, no es de la lengua, sino de la expresión (*parole*) o del discurso; y esta unidad es la *frase* o enunciado; es necesario denominarla una unidad semántica y ya no semiológica, porque es ella la que propiamente significa. El problema de la significación no se elimina sustituyéndolo por la diferencia de signo a signo; ambos problemas son de niveles distintos. Incluso no tenemos que elegir entre una filosofía del signo y una filosofía de la representación: la primera articula el signo al nivel de los sistemas virtuales que se ofrecen al ejercicio del discurso; la segunda es contemporánea de la efectuación del discurso. El problema semántico difiere muy precisamente del problema semiológico en que el signo, constituido por la diferencia, revierte hacia el universo por vía de la referencia; y esta contrapartida que constituye la referencia respecto de la diferencia puede bien legítimamente ser llamada representación, según toda la tradición medieval, cartesiana, kantiana, hegeliana [...]. Oponer el signo al signo es la función *semiológica;* representar lo real por el signo es la función *semántica;* y la primera está subordinada a la segunda [...]. El lenguaje se articula con vistas a la función significante o representativa.»

[21] «Le probléme du double-sens», p. 79.

[22] Cfr. ibíd., p. 78: «Hay dos maneras de dar cuenta del simbolismo: por lo que le constituye y por lo que quiere decir. Lo que le constituye requiere un

> Hay un misterio del lenguaje: a saber que el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un enigma del simbolismo, éste reside por entero en el plano de la manifestación, donde la equivocidad del ser viene a decirse en la del discurso.— ¿No es entonces la tarea de la filosofía abrir sin cesar hacia el ser dicho este discurso que, por necesidad de método, la lingüística no cesa de encerrar en el universo /288 clausurado de los signos y en el juego puramente interno de sus relaciones mutuas?[23].

No se trata, pues, de oponer a la lingüística estructural una fenomenología de la significación, se trata de abrir la una a la otra de modo que se haga justicia al carácter trans-subjetivo de la significatividad lingüística[24]. Pero la decisión metodológica por la que la lingüística se encierra en la «clausura del universo de los signos», por justificada que esté epistemológicamente, hace violencia a la experiencia lingüística. «Aquí es preciso resistir al acto de intimidación, al verdadero terrorismo que despliegan nuestros lingüistas sobre la base de un modelo extrapolado de sus condiciones de funcionamiento»[25]. Por el contrario,

> la experiencia que tenemos del lenguaje descubre algo de su modo de ser que se resiste a esta reducción. Para nosotros que hablamos, el lenguaje no es un objeto sino una mediación: es eso a través de lo cual, por medio de lo cual, nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el que el locutor supera la clausura del universo de los signos, con la intención de decir alguna cosa sobre algo a alguien; hablar es el acto por el que el lenguaje se deja atrás como signo hacia su referencia y hacia su interlocutor. El lenguaje pretende desaparecer, quiere morir como objeto[26].

---

análisis estructural; y este análisis estructural disipa lo que hay en él de "maravilloso"; ésa es su función y, me atrevería a decir, su misión; el simbolismo opera con los recursos de todo lenguaje, que no tienen misterio.»

[23] Ibíd., p. 79.

[24] Cfr. «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 248: «Sólo a través y por medio de una lingüística de la lengua es hoy en día posible una fenomenología del discurso (*parole*). Es en una lucha cara a cara con los presupuestos de la semiología como ella debe reconquistar la relación de trascendencia del signo, o su referencia».

[25] «La structure, le mot, l'événement», p. 86. Cfr. también, ibíd.: «Pensar el lenguaje, sería pensar la unidad misma de lo que Saussure ha desconectado: la unidad de la lengua y de la expresión (*parole*).»

[26] Ibíd., p. 85.

En el acto lingüístico, las posibilidades que nos ofrece la estructura formal de la lengua, se ven recombinadas en una expresión libre en la que alguien se manifiesta en un producto personal a través de enunciados inéditos, un producto que es también interpersonal y comunicativo, en el que la comunidad social se articula, precisamente en el lenguaje, en torno a esa totalidad significativa que llamamos cultura; que no es sólo el resultado de una estructura formal, sino de la libre recombinación de esa es- /289 tructura, libre juego que hace de la cultura expresión común de los individuos que la forman[27].

Esto es importante, porque en esta recuperación filosófica del discurso como *parole* en la comprensión del lenguaje, se hace muy cuestionable la reducción de la subjetividad que, sobre todo en sus radicalizaciones estructuralistas, puede resultar del análisis estructural. En su contexto aparece el sujeto sólo como mero portador de significaciones que tienen su lugar fuera de él. Pero si eso es cierto respecto de la «significatividad» de la lengua, no lo es en absoluto respecto del carácter actualmente significante del discurso, en el que reaparece como protagonista un sujeto que al expresar algo también se expresa a sí mismo.

> En efecto, al mismo nivel de organización y de efectuación en el que el lenguaje tiene una referencia, tiene también un sujeto: mientras que el sistema es anónimo o más bien no tiene sujeto —ni siquiera un «se»—, porque la cuestión «¿quién habla?» no tiene sentido a nivel de la lengua, es con la frase (se entiende por ella la frase o discurso concreto) como aparece en el lenguaje la cuestión del sujeto. Es posible que ese sujeto no sea yo, o quien yo creo ser; pero al menos la pregunta «¿quién habla?» cobra sentido a este nivel, incluso si ha de ser una pregunta sin respuesta[28].

Y ese sujeto no aparece de cualquier manera, sino como protagonista, «en el acto por el que el sistema virtual de la lengua se convierte en el acontecimiento actual del habla (*parole*)»[29]. De este modo, en la referencia al mundo que constituye actualmente (no virtualmente) la significación lingüística, el sujeto está

---

[27] Cfr. ibíd., p. 84.
[28] «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 250.
[29] Ibíd., p. 252.

implicado en una auto-referencia igualmente constitutiva. Y entonces, si al hablar expresamos el mundo, al decir algo de él nos expresamos a la vez a nosotros mismos[30].

> La *función simbólica* es, ciertamente, la capacidad de situar todo intercambio (y sobre todo el intercambio de signos) bajo una ley, bajo una regla, por tanto bajo un principio anónimo que trasciende los sujetos; pero aún más es la capacidad de actualizar esta regla en un acontecimiento, en una instancia de intercambio, de la que el discur- /290 so es el prototipo. Éste me compromete como sujeto y me sitúa en la reciprocidad de la pregunta y de la respuesta [...]. Ésta es, tras el desafío semiológico, la verdadera «vuelta al sujeto». Esta vuelta ya no es separable de una meditación sobre el lenguaje, pero de una meditación que no se queda a medio camino; de una meditación que franquea el umbral de la semiología hacia la semántica; para esta consideración, el sujeto instaurado por la reducción no es otra cosa que el comienzo de una vía significante, el nacimiento simultaneo del ser-dicho del mundo y del ser-hablante del hombre[31].

* * *

De esta discusión con el estructuralismo lingüístico, Ricoeur saca una idea de lenguaje que le va a servir como instrumento a la hora de precisar el sentido de lo que él entiende por hermenéutica. El lenguaje no es un simple sistema simbólico formal, aunque este formalismo estructural sea un momento constitutivo de su función simbólica; es más bien un acto significante que en todas sus referencias al mundo implica un sujeto que en él se expresa, de tal modo que toda expresión lingüística es primariamente un símbolo que remite a la subjetividad de su origen. Y de este modo es símbolo la cultura, como expresión intersubjetiva en la que la pluralidad de sujetos se compromete en una intercomunicación. Y así, junto a la cultura, son también simbólicas todas sus producciones: las instituciones jurídicas, la conciencia moral, las obras de arte, los ritos, los mitos, la religión, e incluso el lenguaje mismo como estructura formal; todo esto constituye un ámbito de expresión que tiene la característica fundamental, más allá de su coherencia formal como lenguaje, de significar algo acerca de alguien a quien en último término se remiten todas

---

[30] Cfr. ibíd., p. 253.
[31] Ibíd., p. 257.

las expresiones. La realidad histórica no puede, pues, ser entendida por sí misma, sino que tiene que ser interpretada. Más allá de la inmediatez de la dicción, de lo que significa, p. ej., en concreto y jurídicamente, la institución de la propiedad privada, hay otro sentido, co-implicado como el doble sentido que constituye todo simbolismo, que es la fuente de la significatividad a la que tiene que dirigirse el esfuerzo hermenéutico. La propiedad privada nos dice algo de la vida del hombre y del modo en que el hombre es sujeto; nos dice algo sobre nosotros mismos. Y sólo
/291 atendiendo a este otro sentido entendemos verdaderamente lo que significa, al tiempo que nos entendemos a nosotros mismos.

Esto es !o que Ricoeur denomina la estructura del doble sentido como constitutiva del objeto hermenéutico:

> Denomino símbolo toda estructura de significación donde un sentido directo, primario, literal, designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprendido sino por el primero[32].

Pero, si esto es así, ese sentido segundo o alegórico está ligado al primero de forma que se oculta en él y sólo se muestra tras un trabajo de interpretación. Igualmente, la comprensión del primer sentido queda incompleta y falseada si no vemos el otro sentido que tras él se esconde. Luego la interpretación es necesaria en la doble dirección del símbolo, a fin de que éste sea significativo en su doble sentido. Por ello,

> esta circunscripción de expresiones de sentido doble constituye propiamente el campo hermenéutico. En consecuencia el concepto de interpretación recibe asimismo una acepción determinada; propongo darle la misma extensión que al símbolo. La interpretación, diremos, es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto tras el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal; y así guardo la referencia inicial a la exégesis, es decir, a la interpretación de los sentidos ocultos. Símbolo e interpretación devienen de este modo conceptos correlativos: hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde se pone de manifiesto la pluralidad de sentidos[33].

---

[32] «Existence et herméneutique», p. 16.
[33] Ibíd.

¿Cuál es, pues, ese doble sentido co-implicado en toda significatividad lingüística, en la significatividad inherente a todos los productos culturales? Ya lo sabemos: en toda expresión, junto a lo que se dice, junto al sentido directo por el que es significativa, está implicado también, como el sentido total de todas ellas, quien la dice, la subjetividad que en ella se expresa a la vez que se oculta en todo lo que, por ser signo, es expresión de alguien. La hermenéutica es la búsqueda de ese sujeto que se muestra y se esconde en el lenguaje. Todo es lenguaje, pero, precisamente /292 por eso, todo remite a algo que no es lenguaje, en lo que todo discurso alcanza el sentido de su significación. Entender tiene entonces que ser necesariamente un interpretar. Y esta hermenéutica es el camino necesario para entender: las obras del hombre en la historia, su cultura, y el hombre mismo que como sujeto se oculta en ellas, a la vez que se manifiesta a la visión hermenéutica. Lo que constituye a la hermenéutica como un método esencialmente filosófico es que ella representa el verdadero camino de la reflexión, que no es otra cosa, dice Ricoeur, que «el lazo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí»[34].

3. Arqueología y teleología de la conciencia

El punto de vista hermenéutico nos lleva a buscar el sentido de las significaciones lingüísticas fuera del lenguaje mismo, y más concretamente en la expresión de un sujeto. Pero ¿qué sujeto puede ser ése? La respuesta más inmediata sería que el origen de toda significad vi dad está en la expresión consciente de una subjetividad que se constituye en su expresión como autoconciencia. Lo que decimos se entiende si en ello yo expreso lo que pienso.

---

[34] Cfr. ibíd., p. 20. Cfr. también ibíd.: «Proponiendo ligar el lenguaje simbólico a la comprensión de sí, pretendo satisfacer la intención más profunda de la hermenéutica. Toda interpretación se propone vencer una lejanía, salvar una distancia, entre la época cultural cumplida y el intérprete mismo. Superando esa distancia y haciéndose contemporáneo del texto, el exégeta puede apropiarse de su sentido: de extraño, pretende convertirlo en propio, es decir, hacerlo suyo. Es, pues, la ampliación de la propia comprensión de sí lo que persigue a través de la comprensión de lo otro. Toda hermenéutica es así, explícita o implícitamente, comprensión de sí mismo por el rodeo de la comprensión de lo otro.»

Pues bien, esto es lo que en modo alguno ocurre. Aquí es donde en Ricoeur se hace decisiva la consideración del psicoanálisis de Freud, que nos cierra la vía de la conciencia como fundamento de esa significación. Lo que «quieren decir» las significaciones, no es algo que resulte de la conciencia, no es un «querer decir» intencional; porque esa conciencia es en primer término, ya lo hemos visto, una falsa conciencia que tiene fuera de sí su propio sentido. Es más, la misma conciencia, sus /293 modos, sus intenciones, el juego de sus representaciones, «quieren decir» algo, en el sentido de que lo que «dicen» no es en sí mismo inteligible, antes bien, algo ocultan que tiene que ser deducido como un doble sentido por una adecuada interpretación.

> Resulta de ello que la conciencia misma es sólo un síntoma; de modo que ella no es sino un sistema entre otros, a saber, el sistema perceptivo que regula nuestro acceso a la realidad. Ciertamente, la conciencia no es nada; al menos es el lugar de todos los efectos de sentido sobre los que se aplica el análisis; pero ella no es ni principio, ni juez, ni medida de todas las cosas[35].

Y continúa Ricoeur, refiriéndose a Freud:

> La puesta en cuestión del primado de la conciencia va, a decir verdad, todavía más lejos; pues la explicación psicoanalítica, conocida por el nombre de «tópica», consiste en instituir un campo, un lugar, o más bien una serie de lugares, sin consideración de la percepción interna del sujeto. Estos «lugares» —inconsciente, preconsciente, consciente— no están de ninguna forma definidos por propiedades descriptivas, fenomenológicas, sino como *sistemas,* es decir, como conjuntos de representaciones y de afectos regidos por leyes específicas, y que se relacionan mutuamente de forma irreductible a toda cualidad de conciencia, a toda determinación de «vivencia»[36].

Resumiendo: Aquello que da lugar al desarrollo de un falso sentido consciente, aquello, en definitiva, a lo que todo debe ser referido para encontrar su verdadera significación, la clave, por tanto, de toda verdadera interpretación, está en una dinámica pulsional, en un deseo que encuentra en la realidad su propio límite, choca, por así decir, contra ella y se ve reprimido. El juego de esas energías da lugar a lo que Ricoeur denomina una economía de las pulsiones, en virtud de la cual la libido se invierte en

---

[35] «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 235.
[36] Ibíd., p. 234.

objetos de múltiples formas, se reprime, se transfiere de un objeto a otro bajo aspectos diferentes; todo ello hasta que alcanza un equilibrio de satisfacciones, sustituciones y compensaciones en el que es posible la convivencia y la paz. Véase, p. ej., el desarrollo infantil del deseo sexual de la madre, cómo da lugar a un conflicto con el padre, a la interiorización de ese conflicto en la for- /294 ma de conciencia moral, a la transferencia erótica de sentido en la sublimación de un afecto familiar: todo ello va dando lugar al surgimiento de formas de conciencia, individual y colectivas, en las que la vida social, familiar, moral van adquiriendo una significación concreta *en función* de esa dinámica libidinal. Eso si el sistema se desarrolla equilibradamente; de otra forma, ese juego de fuerzas se descompone, p. ej., por exceso de represión, o por defecto de sublimación, dando lugar a descompensaciones y disfunciones, que se manifiestan en la angustia, en los sueños, y en último término en neurosis, en las que se expresa ese desequilibrio. También esas disfunciones son significativas; es más, lo son especialmente, por cuanto el sinsentido que muestran a nivel consciente nos hace retrotraernos a la dinámica libidinal desquiciada, en la que en último término tenemos que encontrar la fuente de toda significación conscientemente asumida.

Se da aquí lo que Ricoeur llama una semántica del deseo. En ella se muestra «la significación "económica" de las representaciones y los afectos que entran en juego en los sueños, en la neurosis, en el arte, la moral, la religión»; significación que se pone de manifiesto al ver en estas formas «expresiones disfrazadas de representaciones y afectos que pertenecen a los deseos más arcaicos del hombre»[37].

Precisamente porque esos arcaicos deseos tienen que ser reprimidos a fin de que el hombre pueda convivir socialmente, y precisamente porque la conciencia surge a partir de ese juego de represiones que dan lugar al nacimiento de los sentidos conscientes, hemos de concluir que la fuente de la significatividad es accesible sólo a partir de una hermenéutica (Freud la llama análisis) que rompa esa barrera de la represión de la que surge la conciencia. La introspección es absolutamente inútil. Toda inter-

[37] «Existence et herméneutique», p. 18.

pretación debe tomar la forma de una superación de la conciencia; tanto que debe ser hecha por *otro,* por el psicoanalista, más allá de esa barrera de represiones conscientes, en busca de los deseos ocultos y reprimidos, que sólo se manifiestan a nivel consciente en el modo de disfunciones significativas.

Aquí es donde, tomando la expresión prestada de Merleau-Ponty, habla Ricoeur de una verdadera «arqueología del suje- /295
to»[38]. La conciencia es como una superficie que oculta, que debe ser levantada, a fin de descubrir bajo ella la «explicación» de dicha subjetividad, su origen antiguo, su principio infantil. Lo que el sujeto es se explica por aquellos deseos arcaicos y primigenios de los que no es consciente y a los que debe ser referida la conciencia para que adquiera su verdadero sentido.

Es claro que el psicoanálisis constituye así una verdadera humillación de eso que Freud llama el narcisismo subjetivista. La conciencia es humillada allí donde quiere ser reflejo de sí, el centro de todas las cosas, donde pretende afirmarse, como Narciso, a sí misma como absoluta.

Pero en este punto es donde Ricoeur le da un sorprendente giro a su interpretación de Freud, y en general a toda la filosofía de la sospecha. Porque lo que humilla la conciencia no es otra cosa que el saber acerca de su origen; ciertamente de un origen descentrado respecto de ella misma; pero en definitiva de un origen del que de este modo *nos hacemos conscientes como de nuestro propio origen*[39]*.* Lo que humilla a la conciencia es en último término una humilde autoconciencia que sabe que, más que un origen absoluto, ella consiste en la tarea de desvelar su propia génesis a partir de lo distinto de ella misma.

---

[38] Cfr. «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 239.

[39] Cfr. «La psychanalyse et la culture contemporaine», p. 153: «Este tema de la humillación narcisista ilumina con luz viva lo que hemos dicho sobre la sospecha, la astucia y la extensión del campo de conciencia: ahora sabemos que no es la conciencia lo que se humilla, sino la pretensión de la conciencia, la libido del Yo. Y sabemos que lo que la humilla es precisamente una conciencia, mejor, una "claridad", la conciencia "científica", dice Freud como buen racionalista; digamos más ampliamente, una conciencia descentrada de sí, despreocupada, "desplazada" hacia la inmensidad del Cosmos por Copérnico, hacia el carácter móvil de la Vida por Darwin, hacia las profundidades tenebrosas de la Psique por Freud. La conciencia crece ella misma centrándose sobre su Otro: Cosmos, Vida, Psique; ella se encuentra al perderse; se encuentra instruida y clarificada, al perderse como narcisista.»

Al término de este desasimiento, la conciencia ha cambiado de signo filosófico: ya no es un dato, ya no hay «datos inmediatos de la conciencia»; es una tarea, la tarea de devenir conciencia. Allí donde había *Bewußtsein,* ser consciente, hay ahora *Bewußtwerden,* devenir consciente[40]. /296

A consecuencia de este giro, lo que era en el psicoanálisis una arqueología de la conciencia, por la que, a la búsqueda de explicaciones, emprendíamos un camino hermenéutico «hacia atrás», hacia un origen infantil del que somos rehenes inconscientes, se convierte ahora en una «teleología de la conciencia», en la que esa conciencia es un fin, aquello que se busca en la tarea en que ella misma consiste. Por ello, considera Ricoeur que si la conciencia se nos ha mostrado como tarea, si toda tarea se define por un fin, a esa arqueología de la conciencia tiene que corresponder una «teleología de la conciencia».

En el psicoanálisis la conciencia sale de sí misma en una hermenéutica regresiva, que pretende recuperar en la infancia descompensaciones libidinales que se dejaron atrás; ahora se trata, por el contrario, de salir de sí en una nueva hermenéutica en la que cada estado de conciencia se entiende por aquello que anticipa; en un proceso que consiste en hacerse adulto, precisamente dejando atrás las formas limitadas de conciencia que sólo tienen sentido en el impulso hacia ese punto culminante de la perfecta conciencia de sí. El hombre sale de la infancia «cuando se hace capaz de un cierto recorrido significante, que ha sido ilustrado por un cierto número de magnitudes culturales, que sacan ellas misma su sentido de su disposición prospectiva»[41].

El modelo de esta hermenéutica teleológica lo ve Ricoeur, siguiendo a J. Hyppolite, en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Para Hegel la conciencia verdadera no es un dato a describir, sino un recorrido que parte precisamente de la superación de cada uno de sus estados, que se terminan mostrando en sí mismos como contradictorios y que sólo adquieren sentido al ser «superados» en el siguiente. El Señor y el Esclavo, la Conciencia Desdichada, el Estoicismo, el Escepticismo, etc., son figuras culturales que representan estadios provisionales en el desarrollo de la conciencia, de una conciencia que sólo es verdadera en su

---

[40] «Une interprétation philosophique de Freud», p. 173.
[41] Ibíd., p. 175.

tensión prospectiva hacia la totalidad de su recorrido hacia sí. Esto es lo que Hegel denomina «espíritu», como comprensión final que integra en sí (que integrará) la totalidad de sus manifestaciones como aquello que ha ido dejando atrás en su recorrido.

> Aquí se requiere otro tipo de hermenéutica que descentra el núcleo de sentido de otra forma que el psicoanálisis. La clave de la com- /297 prensión no reside en la conciencia misma: es necesario descubrir nuevas figuras, nuevos símbolos, irreductibles a los que tienen sus raíces en el suelo libidinal: estas figuras y símbolos tiran de la conciencia hacia adelante, fuera de su infancia. Después de Freud la única filosofía posible de la conciencia estaría emparentada con la fenomenología hegeliana del espíritu. En esta fenomenología, la conciencia inmediata no se conoce ella misma. Retomando nuestra expresión anterior, yo diría que el hombre deviene adulto, deviene «consciente», si y cuando se hace capaz de nuevas figuras cuya sucesión constituye el «espíritu», en el sentido hegeliano del término. Una exégesis de la conciencia consistiría en un inventario y en una constitución grado a grado de las esferas de sentido que la conciencia debe reencontrar y apropiarse, a fin de reflexionar como un Sí mismo, como un Yo humano, adulto, ético. Este proceso no es de ningún modo una introspección, una conciencia inmediata; no es en absoluto una figura del narcisismo, ya que el centro del Sí mismo no es el *ego* psicológico, sino el espíritu, es decir, la dialéctica de las figuras mismas. La «conciencia» es solamente la interiorización de este movimiento que es necesario reconocer en la estructura objetiva de las instituciones, de los monumentos, de las obras de arte y de la cultura[42].

La conciencia, vista desde la perspectiva de la fenomenología del Espíritu, es una totalidad absoluta, una reflexión perfecta, pero sólo como Fin de una tarea en la que ella misma consiste. Pero aquí se da una humillación de la conciencia inmediata tan rotunda como en Freud:

> Un idealismo de la conciencia individual es imposible. En este sentido, la crítica que hace Hegel de la conciencia individual y de su pretensión de identificarse con sus propios contenidos, es exactamente simétrica con la crítica freudiana de la conciencia a partir de la experiencia analítica. Por razones inversas y concurrentes, Hegel

---

[42] «Herméneutique des symboles et reflexión philosophique» (II), p. 320.

y Freud dicen lo mismo: la conciencia es lo que no se puede totalizar; ésta es la razón por la que es imposible una filosofía de la conciencia[43].

Parece, pues, que estas dos hermenéuticas son el ejemplo de lo que en teoría de vectores se llama la misma dirección y sentido contrario. Lo que tienen en común es que en ambos casos se trata de fuerzas que descentran la conciencia individual, en un caso hacia la infancia inconsciente, en el otro hacia la totalidad «trans-consciente» —diría yo— del espíritu; pero en cualquier /298 caso hacia algo desde donde la conciencia particular recibe su inteligibilidad, como símbolo de lo que quedo atrás o de lo que está por venir.

Pero cometeríamos un error si entendiésemos los dos términos de esta tensión —inconsciente freudiano y Espíritu hegeliano— como dos puntos, uno de partida y otro de llegada, extraños uno al otro. Peor si los vemos como dos ámbitos distintos de humanidad, instintiva uno y racional el otro, a los que la existencia se ve ligada descoyuntando su unidad. La tesis de Ricoeur es que ambos procesos hermenéuticos recorren en sentido distinto un mismo camino cuyo principio y fin son el mismo[44].

Se entiende esto si consideramos que en ambos casos la existencia humana es algo que no se entiende, ciertamente, desde la conciencia inmediata que ella tiene de sí misma; pero que consiste precisamente en la tarea de devenir consciente, consciente de sí mediante la asunción como génesis propia de los procesos

---

[43] «Le conscient et l'inconsciente», pp. 103 s.

[44] Cfr. ibíd., p. 119: «Habría que comprender que, en su oposición, el sistema de figuras que impulsan hacia adelante y el de las figuras que reenvían siempre a una simbólica precedente (*déjá-lá*), son *el mismo.* Esto es difícil de comprender, y yo apenas lo comprendo. Al menos podemos decir lo siguiente: la gran tentación, en el punto en el que estamos, sería decir: el inconsciente explica la parte baja, inferior, nocturna, del hombre; es la Pasión de la Noche; la conciencia explica la parte alta, superior, diurna; es la Ley del Día. El peligro sería entonces reposar en un cómodo eclecticismo en el que consciente e inconsciente serían vagamente complementarios. Este género de compromiso es la caricatura de la dialéctica. Pero no se le exorciza por entero si no se llega a comprender que las dos hermenéuticas, la del Día y la de la Noche, son lo mismo. No se puede juntar a Hegel y Freud y darle a cada uno la mitad del hombre. De igual modo como hay que decir que todo en el hombre es psicológico, y que todo es sociológico, así también hay que decir que las dos lecturas cubren exactamente el mismo campo.»

histórico-culturales o psico-libidinales. Ahora —y esto es de mi cosecha interpretativa— da lo mismo decir que el resultado final, que es el sentido total adecuado de mi propia existencia como autoconciencia significativa, depende en su significación de esa génesis en la que encuentra su sentido; que decir que los momentos particulares de esa génesis pertenecientes a la historia psico-instintiva o cultural no son significativos sino en la totalización final de sentido que realiza la conciencia sobre ellos. En ambos casos se postula, como sentido final de una tarea interpretativa, /299 una identidad significante en la que génesis y resultado, ex-plicación y con-prehensión, son una misma cosa.

Cargar más o menos la mano en los aspectos psíquicos y pulsionales, como hace Freud, o en las cuestiones que afectan a la historia cultural, como hace Hegel, o económica, como hace Marx, o incluso poner el centro de gravedad hermenéutico en el auto-reforzamiento biológico, como hace Nietzsche, ya son cuestiones de matiz. Lo que es importante y unifica a todos estos autores en una misma intención básica de carácter hermenéutico, es la tensión dialéctica por la que conciencia de sí (fin) adquiere su sentido y significación mediante su extensión reflexiva hacia los momentos inconscientes de su génesis (principio), a la vez que estos son significativos sólo en esta asunción reflexiva[45].

---

[45] Cfr. «La psychanalyse et la culture contemporaine», pp. 150 s.: «Devenir conscientemente para sí ese sentido que no era sentido sino para otro, es lo que el analista pretende para el analizado. Y así se descubre un parentesco aún más profundo entre Marx, Freud y Nietzsche. Los tres, decimos, comienzan por la sospecha respecto de las ilusiones de la conciencia y continúan con la astucia del descifraje; los tres, finalmente, lejos de ser los detractores de la "conciencia", apuntan hacia una extensión de ésta. Lo que quiere Marx es liberar la *praxis* por el conocimiento de la necesidad; mas esta liberación es inseparable de una "toma de conciencia" que replica victoriosamente a las mitificaciones de la conciencia falsa. Lo que quiere Nietzsche es incrementar la *potencia* del hombre, la restauración de *su fuerza;* pero lo que quiere decir "voluntad de poder" debe recobrarse por la meditación de las cifras del "superhombre", del "eterno retorno" y de "Dyonisos", sin la cuales esta potencia no sería sino la violencia del más acá. Lo que quiere Freud es que el analizado, haciendo suyo el sentido que le era extraño, aumente su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, si es posible, un poco más feliz. Uno de los primeros homenajes rendidos al psicoanálisis habla de "curación por la conciencia". El término es adecuado. Con tal de decir que el psicoanálisis pretende sustituir una conciencia inmediata y disimulante por una conciencia mediata e

Si ello es así, la conciencia finita es solamente la forma de vivir, a la manera de una destino limitado y mortal, la identidad del espíritu —considerado en sus figuras esenciales— con el inconsciente —tomado en sus significaciones clave—. Si comprendemos esta iden-
/300 tidad entre la progresión de las figuras del espíritu y la regresión hacia las significaciones clave del inconsciente, comprenderemos también a Freud cuando tantas veces dice: *Wo es war, soll ich werden* (donde estaba el Ello, tengo que llegar a ser Yo)[46].

4. Deseo y reflexión. La hermenéutica filosófica

La relevancia filosófica del psicoanálisis se pone de manifiesto en la curiosa circunstancia de que, por un lado, constituye una reflexión en la que se pretende ampliar la conciencia de sí, mas, por otro, ese intento de recuperar nuestra verdadera subjetividad supone trascender esa esfera consciente de la subjetividad en la que la Modernidad pretendía encerrar el campo de toda verdadera reflexión. Reflexionar no es ese mirarse a sí mismo de Narciso, sino salir de sí hacia las fuentes no conscientes de nuestra subjetividad.

Y lo que el psicoanálisis encuentra en esa reflexión arqueológica como el fondo en el que tiene sus raíces la subjetividad, no es otra cosa que el impulso básico de la libido. Somos, como sujetos, el resultado de la dinámica de nuestros deseos. Ricoeur hace un verdadero esfuerzo por interpretar a Freud en el más amplio de los sentidos posibles y no encerrarlo en los estrechos límites del pansexualismo. Lo que le interesa salvar en la idea freudiana de pulsión libidinal es un ciego deseo de satisfacción que se entiende está en la base de toda manifestación vital y que necesariamente tiene que chocar contra la realidad como un límite que lleva a ese deseo a entrar en el complejo juego de inversiones, transferencias, represiones y compensaciones que hemos descrito anteriormente. Pues bien, considerado en este amplio sentido, entiende Ricoeur que ese deseo de satisfacción

---

instruida por el principio de realidad. Así, el mismo que duda y describe la conciencia como un "pobre infeliz" sometido a tres amos: el Ello, el Superyó y la realidad o necesidad, es también el exégeta que recupera la lógica del reino ilógico y que se atreve, con un pudor y discreción sin par, a concluir su ensayo sobre *El porvenir de la ilusión* con la invocación del dios Logos, a la vez débil e infatigable, del Dios que no es poderoso, sino eficaz solamente a la larga.»

[46] «Le conscient et l'inconscient», p. 121.

no es otra cosa que lo que él, rastreando por toda la gran tradición filosófica, denomina «deseo de existir», y que podemos reconocer en el «eros» platónico, en la *«hóresis»* aristotélica, en el *«conatus»* de Spinoza, en el *«appetitus»* de Leibniz, en la *«Befriedigung»* de Hegel, y en la «voluntad de poder» de Nietzsche. Para Ricoeur, todos estos autores, «sitúan el acto de existir sobre el eje del de- /301 seo»[47]. Aquí es donde está la gran diferencia con la antropología cartesiana de la conciencia:

> Antes de que el sujeto se pusiese voluntaria y conscientemente, ya estaba puesto en el ser a nivel pulsional. Esta anterioridad de la pulsión respecto de la toma de conciencia y de la volición, significa la anterioridad del plano óntico respecto del plano reflexivo, la prioridad del *yo soy* sobre el *yo pienso*[48].

Es esta voluntad preconsciente como afán de satisfacción, la que proporciona a la arqueología del sujeto su último punto de referencia.

Pero es aquí donde el matiz lo es todo en la interpretación filosófica del psicoanálisis que hace Ricoeur. Una interpretación en la que, aparte de exorcizar el pansexualismo, Ricoeur se esfuerza por salvar a Freud de una contra-interpretación biologista. Este deseo de existir, que es como él entiende la libido freudiana, no es un hecho biológico que pudiese ser estudiado por las ciencias naturales. «Su objeto de estudio [...] es el deseo, en una relación más o menos conflictiva con un mundo de la cultura, con un padre y una madre, con las autoridades, con los imperativos e interdictos, con las obras de arte, con los fines sociales y los ídolos [...]. Su ciencia y su práctica se atienen al punto de articulación de deseo y cultura»[49].

Es en su articulación cultural donde el deseo deja de ser visto como un hecho bruto y se afronta como «significativo» en lo que Ricoeur denomina una «semántica del deseo»[50]. Tanto es así,

---

[47] «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 261.

[48] Ibídem.

[49] «Une interprétation philosophique de Freud», p. 163.

[50] Cfr. ibíd., p. 160: «La lectura aquí propuesta considera el discurso freudiano como un discurso mixto, que articula las cuestiones de sentido (sentido del sueño, del síntoma, de la cultura, etc.) y cuestiones de fuerza (inversión, balance económico, conflicto, represión, etc.); se admite aquí que este discurso mixto no es un discurso equívoco, sino que es apropiado a la realidad de

«que incluso cuando Freud nos habla de pulsión, nos habla de ella en y a partir de un plano de expresión, es a partir de ciertos efectos de sentido que se ofrecen para ser descifrados y que pueden ser tratados como textos: como textos oníricos o textos sin- /302 tomáticos; como textos que tienen lugar en una red de comunicaciones, de intercambio de signos»[51]. El deseo de existir, la pulsión telúrica a la que se dirige toda arqueología, viene a ser considerado sólo en la medida en que se articula en el contexto de sentido de una conciencia y de una cultura, es decir, en un contexto de significaciones y como la clave interpretativa para la comprensión de dichas significaciones.

Tenemos, pues, que el mundo de sentido que se despliega psicológica y culturalmente en un universo significativo, no tiene en sí mismo su justificación, sino que como un *yo pienso* tiene que ser retrotraído a un *yo soy* de carácter pulsional. La pregunta ¿qué soy yo? no puede ser contestada por el mismo Yo consciente; habría que decir: yo soy una existencia que desea, que se esfuerza por ser, que quiere verse satisfecha en el mundo. Sin embargo, esta retracción al ámbito pulsional no supone, según Ricoeur, una reducción a un voluntarismo irracional, y mucho menos a una ciega sexualidad instintiva. Antes bien, esa dinámica pulsional, lejos de ser irracional, es aquello que fundamentalmente «se expresa» en la cultura, en las intenciones conscientes, en el arte, en la religión, en el trabajo y en la política; y se expresa ciertamente como lenguaje y como logos. El mundo expresivo, el amplio campo de las significaciones, de la intercomunicación cultural, no es otra cosa más que «expresión» del afán humano de existir, expresión de ese fondo pulsional que sólo así, al expresarse, se convierte en protagonista de la historia en vez de la conciencia individual[52].

---

la que da cuenta, a saber, a la unión de sentido y fuerza en una semántica del deseo.»

[51] Ibíd., p. 164.

[52] Cfr. «Existence el herméneutique», p. 25: «Pero si la problemática de la reflexión debe superarse en una problemática de la existencia, como sugiere una meditación filosófica sobre el psicoanálisis, siempre es en y por la interpretación como tiene lugar esta superación: es al descifrar las astucias del deseo cuando se descubre el deseo en la raíz del sentido y de la reflexión. Yo no puede hipostasiar ese deseo fuera del proceso de interpretación; es siempre ser-interpretado. Lo adivino por detrás de los enigmas de la conciencia; pero no

La clave de la interpretación que Ricoeur hace de Freud y el giro hermenéutico que conlleva nos la da Jean Nabert, filósofo francés neo-fichteano, bajo cuyo padrinazgo especulativo Ricoeur /303 sitúa su obra. Le preocupa a Nabert el fundamental problema idealista de la constitución de la autoconciencia a partir del acto tético del *cogito.* Y este problema consiste en que, por muchas razones, y fundamentalmente por las dudas que surgen con la filosofía de la sospecha acerca de la auto-adecuación en sus contenidos de esa autoconciencia, se entiende que el conocimiento de sí, la reflexión, es algo que el sujeto no puede lograr introspectivamente: la posición de la conciencia no es autosuficiente para su comprensión. Dicho de otra forma, para ser reflexivamente sí misma, para poder responder a la pregunta ¿quién soy yo?, una vez que la afirmación «yo soy» es insuficiente, la existencia humana tiene que salir de sí, tiene que expresarse, ponerse por obra en una acción que expresa, en efecto, ese deseo de ser sí misma. Éste es el origen de la praxis, del trabajo, de las instituciones, del lenguaje, de la cultura, de la historia en definitiva: el afán humano por existir y por apropiarse de esa existencia. «Necesitamos sin fin apropiarnos de lo que somos a través de las expresiones múltiples de nuestro deseo de ser»[53].

En la medida en que los productos culturales son expresiones de ese deseo, son signo de nuestra existencia. Ahora bien, en su particularidad son signos parciales; ninguno de ellos expresa correctamente lo que somos y deseamos ser, ni siquiera la conciencia, que es aquél de esos productos que se ofrece con la pretensión de ser la adecuada expresión de nosotros mismos[54]. Luego

---

puedo entender lo en sí mismo, so pena de hacer una mitología de las pulsiones, como a veces ocurre en las representaciones salvajes del psicoanálisis.»

[53] «L'acte el le signe selon Jean Nabert», p. 211.

[54] Cfr. ibíd., p. 211: «El problema, tomado en su más amplia generalidad, concierne las relaciones entre el acto por el cual una conciencia se pone y se produce, y los signos en los que ésta se representa el sentido de su acción. Este problema no es exclusivo del pensamiento de Nabert; es común a todas las filosofías que intentan subordinar la objetividad de la Idea, de la Representación, del Entendimiento, o como se quiera decir, al acto fundador de la conciencia, ya se le llame Voluntad, Apetición o Acción. Cuando Spinoza se remonta de la idea al esfuerzo de cada ser por existir, cuando Leibniz liga la percepción a la apetición, y Schopenhauer la representación a la voluntad, cuando

el modo de expresarnos en los fenómenos significativos implica /304 en su parcialidad un correlativo modo de ocultarnos en ellos. La razón última del mundo, nuestro afán de existir, aparece pues co-implicada en cada una de las significaciones que lo constituyen, pero como lo que Ricoeur llama un «doble sentido» al que sólo se accede por la interpretación de la significación primaria, que a su vez es sólo parcial en la medida en que no trasluzca en ella esa fuente de toda significatividad. El mundo y la cultura son, pues, el texto en el que está escrita nuestra historia, pero como en un libro que está por descifrar[55]. Descifrarlo es el rodeo que hemos de emprender para conocernos a nosotros mismos. Por eso es la hermenéutica de los símbolos la vía verdadera de la reflexión, de la comprensión de sí. Se trata de una hermenéutica filosófica que descubre cómo en toda significación está co-implicada como parcial explicitación el afán de toda vida por aprehenderse a sí misma. Ésa es la fuente de toda significatividad.

> Es en Nabert donde he encontrado la formulación más precisa de la relación entre el deseo de ser y los signos en los que el deseo se expresa, se proyecta y se explícita; con Nabert yo concluyo que comprender es inseparable de comprenderse, que el universo simbólico es el medio de la auto-explicitación. Lo que quiere decir: por una parte, que no hay problema de sentido si los signos no son el instrumento, el medio, la mediación, gracias al cual un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse; y, por otra parte, no hay una aprehensión directa de sí por sí, ni apercepción interior, de apropiación de mi deseo de existir, por la vía corta de la conciencia, sino solamente por la vía larga de la interpretación de los signos. En resumen, mi hipótesis de trabajo filosófico consisten en la reflexión concreta, es decir, en el *Cogito* mediatizado por todo el universo de los signos[56].

Nietzsche subordina perspectiva y valor a la voluntad de poder, y Freud la representación a la libido: todos estos pensadores toman una decisión importante que concierne el sentido de la representación; ésta no es el hecho primero, la función primaria, lo mejor conocido, ni para la conciencia psicológica, ni para la reflexión filosófica, sino que deviene una función segunda del esfuerzo y del deseo; no es lo que hace comprender, sino lo que hay que comprender.»

[55] Cfr. ibíd., p. 221.

[56] «Une interprétation philosophique de Freud», p. 169. Cfr. también «Existence et herméneutique», p. 26: «La tarea de esta hermenéutica consiste en mostrar que la existencia no viene a la palabra, al sentido y a la reflexión sino

Pero este universo significativo no es inmediatamente significativo, al menos no lo es respecto de esa significatividad «segunda» que da lugar al «doble sentido» y en la que la expresión /305 del deseo de existir se hace evidente. De ahí que el universo significativo sea meramente «simbólico», guardando así oculta su «verdadera» significación existencial. Por ello la existencia, el esfuerzo de existir, el *yo soy* primordial, no se reencuentra inmediatamente en el espejo de sus actos, por ello es necesaria una tarea hermenéutica que ponga de manifiesto ese sentido último meramente apuntado en el simbolismo. Y decimos «reencontrar» porque se trata de recuperar un sentido perdido. Es en su propia dispersión en la cultura, es incluso sólo porque ese esfuerzo y deseo se ve parcialmente negado y reprimido en ella, por lo que precisamente la cultura se hace significativa en ese doble sentido que sirve de punto de partida para la necesaria interpretación[57]. Sólo mediante esa interpretación puede la existencia, el deseo de existir, el instinto vital básico que Freud reconoce como libido, apropiarse de sí mismo y sólo así tiene lugar la reflexión; una reflexión que tiene entonces la forma de una tarea interpretativa, de una hermenéutica general.

---

procediendo a una exégesis continúa de todas las significaciones que se manifiestan en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un Sí mismo —humano y adulto— sino apropiándose ese sentido que reside primariamente "fuera", en las obras, las instituciones, los monumentos de la cultura, donde se objetiva la vida del espíritu.»

[57] Cfr. «Hermenéutique des symboles et reflexión philosophique», p. 324: «¿Por qué es necesario caracterizar esta recuperación como apropiación, e incluso como apropiación? Yo debo recobrar algo que se ha perdido antes; yo convierto en "propio", "mi propiedad", algo que ha dejado de ser mío. Yo hago "mío" aquello de lo que estoy separado por el espacio o el tiempo, por la distracción o la "diversión", o en virtud de algún olvido culpable. La apropiación significa que la situación inicial de donde procede la reflexión es el "olvido". Yo estoy perdido, extraviado, entre los objetos, y separado del centro de mi existencia, como estoy separado de los otros y soy enemigo de todos. Cualquiera que sea el secreto de esta *diáspora,* de esta separación, ella significa que ya no poseo primariamente aquello que yo soy. La verdad que Fichte llamaba "juicio té-tico" se pone ella misma en el desierto de una ausencia de mí mismo. Por ello es la reflexión una tarea —una *Aufgabe*—, la tarea de adecuar (*égaler*) mi experiencia concreta a la posición: *yo soy.* Ésta es la última elaboración de nuestra posición inicial: la reflexión no es una intuición. Ahora decimos: la posición de sí no es algo dado, es una *tarea;* no está *gegeben,* sino *aufgegeben.»*

> Ahora sospechamos que la posición del esfuerzo o del deseo de existir, no solamente está privada de toda intuición, sino que no está testificada más que por obras cuya significación sigue siendo dudosa y revocable. Aquí es donde ¡a reflexión acude a una interpretación y se transforma en hermenéutica. Tal es la última raíz de nuestro problema: reside en la conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación porque yo no puedo entender el acto de existir /306 en otro sitio que en los signos dispersos en el mundo. Ésta es la razón por la que una filosofía reflexiva debe incluir los resultados de los métodos y de la presuposiciones de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre[58].

Dice Ricoeur que esta hermenéutica es, frente al camino corto de la intuición introspectiva del *cogito,* el camino largo de la reflexión, en el que la existencia vuelve sobre sí. Podríamos pensar que la diferencia entre ambas reflexiones no es esencial en el punto de llegada de ambas, que no debe ser otro que el pensarse a sí misma de la existencia; por tanto, el *yo soy* convertido en un *yo pienso.* Pero esto es así sólo en parte. Porque ¿qué es lo que ocurre cuando descubrimos la verdadera significación del carácter simbólico de la psique, de la cultura, del lenguaje? Que nos encontramos a nosotros mismos, ciertamente, pero no de otra forma que como ese deseo de existir que no es él mismo una significación sino la fuente de todas ellas. Dicho de otra forma: no hay en la hermenéutica propuesta por Ricoeur un cierre ideal, pensado y pensante, de la reflexión, sino que, precisamente en la medida en que se cumple, esa reflexión se supera a sí misma hacia sus raíces no reflexivas en eso que hemos llamado una arqueología de la subjetividad. Allí donde salvamos al sujeto en la reflexión es donde lo perdemos definitivamente como conciencia.

> El filósofo que se entrega a esta dura escuela se ve obligado a practicar una verdadera ascesis de la subjetividad, a dejarse desposeer del origen del sentido. Este desasimiento es todavía, ciertamente, una peripecia de la reflexión; pero tiene que convertirse en verdadera pérdida del más arcaico de todos los objetos: yo. Es preciso

---

[58] Ibíd., p. 325.

> entonces decir del sujeto de la reflexión lo mismo que el Evangelio dice del alma: es preciso perderlo para salvarlo[59].

¿Significa esto que la reflexión se pierde en esa disolución de la subjetividad? Ya sabemos que no. En la interpretación, el descubrimiento del mundo pulsional del deseo en la raíz arqueológica del sentido sigue siendo una búsqueda de sí, y la subjetividad reaparece de nuevo, la reencontramos en esa reflexión, ahora como fin de una tarea de auto-esclarecimiento, en una /307 verdadera teleología de la conciencia. Pero lo que nos enseña esta hermenéutica que Ricoeur desarrolla en las cercanías del psicoanálisis es que la citada reflexión nunca se puede cerrar en un acto infinito de autoconciencia; es una reflexión abierta de la que emerge —dice Ricoeur— un *cogito* herido, más humilde, que no logra auto-poseerse del todo[60] en una comprensión de sí que tiene que seguir siendo *mera* interpretación.

> Sólo esta polaridad de *arkhé y telos,* de origen y fin, de suelo pulsional y de meta de cultura, puede apartar la filosofía del *Cogito* de la abstracción, del idealismo, del solipsismo, en definitiva, de todas las formas patológicas del subjetivismo que infectan la posición del sujeto[61].

5. El simbolismo del mal

Esta idea de hermenéutica que propone Ricoeur cambia radicalmente nuestro concepto de racionalidad, muy especialmente en lo que se refiere las relaciones que la razón guarda con el mundo y la cultura. Para la Modernidad, la razón constituía un tribunal crítico ante el que tenía que validarse la pretensión de todo objeto de ser reconocido como verdadero; y el criterio, la ley, de este juicio no era otra que las condiciones formales de acuerdo de la razón consigo misma. Y así fue condenada ante ese tribunal toda la gran tradición milenaria de la humanidad. Los mitos, los ritos, las grandes figuras literarias, los modos tópicos de expresión, podían ser reconocidos como bellos, interesantes o útiles, pero en ningún caso como verdaderos. La reflexión comenzaba ante una estufa en un nuevo año cero que abría un

---

[59] «Existencia et Herméneutique», p. 24.
[60] Cfr. «Une interprétation philosophique de Freud», p. 173.
[61] «La question du sujet: le défi de la sémiologie», p. 241.

nuevo milenio de las luces precisamente mediante su ruptura con las sombras de la superstición.

Desde el punto de vista de la hermenéutica, se nos abren, por el contrario, nuevas vías de racionalidad precisamente al considerar todas esas formas culturales que constituyen la gran tradición milenaria, como productos en los que la existencia expresa su afán de existir y de asumir reflexivamente ese esfuerzo. Mitos, /308 obras de arte, discursos y narraciones, aparte del sentido concreto que tengan en el estrecho entorno de las civilizaciones que los alumbraron, guardan, como un doble sentido a descubrir hermenéuticamente, la idea que el hombre, en su esfuerzo de existir, se ha ido haciendo de sí mismo. Insisto, no es que este sentido, fuente última de toda significatividad, esté inmediatamente dado en las formas culturales; pero éstas son símbolos de humanidad, y en cuanto tal son el camino de la reflexión en la que podemos intentar comprendernos a nosotros mismos. Interpretar reflexivamente la tradición como elenco simbólico, es comprendernos a nosotros mismos.

Estos símbolos, los mitos, las figuras literarias, épicas, de la tradición milenaria «dan que pensar». A la reflexión precipitada de la modernidad sobre las condiciones de la propia conciencia, le sobran estos mitos; no escucha, por tanto, lo que «quieren decir», son para ella «insignificantes». Pensar es hoy en día, tras Ricoeur, escuchar lo que el hombre dice de sí en su comprensión mítica.

Como ejemplo —ya veremos en qué sentido especialmente relevante y paradigmático— sirva el análisis que hace Ricoeur de la «simbólica del mal». En ella se buscan las raíces de mitos, modos de expresión lingüísticamente solidificados, tópicos morales, que ponen de manifiesto una básica comunidad entre tradiciones antiguas tan diversas como la babilonia, la hebraica, la griega y la órfica. Así, p. ej., la insistencia en asociar alegóricamente el bien y el mal con lo puro y lo impuro; el entender el mal a partir de símbolos que se repiten, como es el caso de la «mancha», del desvío, del apartamiento, de la infidelidad, etc. Desde este punto de vista, el relato bíblico de la «caída», del pecado de Adán, no es un mito particular de la cultura hebrea, sino que pone de manifiesto una primigenia auto-comprensión de la Humanidad cuya correcta interpretación es ahora relevante para la comprensión de nosotros mismos.

El contenido filosóficamente relevante del mito se opone —también los mitos discrepan, como las teorías— a otros mitos en los que el bien y el mal son vistos como principios co-originales en continua lucha, como en los mitos persas de Armuz y Arimán, y en general a las teorías gnósticas según las cuales el mal es un ente en el mundo, del cual sólo huyendo del mundo a través del verdadero conocimiento (*gnosis*) podemos escapar. Por el contrario, el mito de la Caída entiende que el mal tiene un co-
/309 mienzo en el tiempo. Dios creo el mundo bueno y al hombre para que lo habitase en el gozo de lo creado y en la amistad con Dios. Es el hombre el que con su infidelidad rompe el designio creador, y sólo entonces aparece, como reflejo del pecado, del mal original, todo el cúmulo de males que son merecida pena de una culpa. El mal procede de la libre actuación, y el hombre es responsable de sus penosas consecuencias. Sin embargo, la peculiaridad del mito está en señalar que esa culpa es «original», es decir, pesa sobre nosotros una condena de la que somos responsables aún antes de cometer personalmente falta alguna; nacemos culpables, lo somos en tanto que hombres, y ésta es una herencia ligada al origen de nuestra naturaleza. El mal no está en el mundo, pero sí en nuestra naturaleza humana; es el hombre, en su acción libre, el que es originalmente malo.

La reflexión hermenéutica en la que Ricoeur se enfrenta con este mito no es servil sumisión al relato. No podríamos recogerlo racionalmente en su significación inmediata, p. ej., entendido como el relato de un acontecimiento histórico. Es preciso, más bien, atender al doble sentido en el que guarda su verdadera significación. Y para ello —casi suena racionalista y desmitificante— es preciso «deshacer el concepto».

> Sí, yo pienso que es preciso destruir el concepto como concepto para comprender la intención del sentido: el concepto de pecado original es un falso saber y tiene que ser roto como saber; saber cuasi-jurídico de la culpabilidad de los recién nacidos, saber cuasi-biológico de la transmisión de una tara hereditaria, falso saber que reúne en una noción inconsistente una categoría jurídica de deuda y una categoría biológica de herencia[62].

Esta destrucción del concepto tiene como objeto romper la envoltura del mito, cosificada en personas y acontecimientos

---

[62] «Le "peché originel": étude de signification», p. 267.

que hacen absurda la pretensión de que todos los hombres sean responsables de la culpa de «otro» hombre concreto[63]. Pero lo que /310 pretende esta crítica de la mitología no es otra cosa que poner al descubierto la médula significativa del mito, a fin de mostrarlo como verdadero símbolo de algo que sólo él puede poner de manifiesto[64].

En ese sentido simbólico la clave está en entender que el hombre es el origen del mal en el mundo, que este mal no está en el mundo antes que él[65]. Mas, por otra parte, ese pecado es original, porque en cierta manera el hombre *es* pecador antes de *hacerse* pecador. La conciencia racionalista moderna no puede entender esto que el mito da que pensar. Toda nuestra moralidad está construida sobre la idea de responsabilidad consciente, de modo que el único mal posible como falta es aquel que surge de una deliberación. Si somos malos es porque queremos, y no hay otro mal moral posible que la falta de la que, en virtud de nuestra conciencia, somos responsables. Si ante la naturaleza esa conciencia moderna es tribunal de objetividad, ante ella misma se erige en juez del bien y del mal, y sólo es malo lo que

---

[63] Cfr. ibíd. p. 280: «Lo que no podemos hacer es pasar del mito a la mitología. No se insistirá bastante en el mal que ha hecho a la cristiandad la interpretación literal, habría que decir "historicista", del mito de Adán. Lo ha hundido en la profesión de una historia absurda y en especulaciones pseudo-racionales sobre la transmisión cuasi-biológica de una culpabilidad cuasi jurídica de la falta de "otro" hombre, situado en la noche de los tiempos en algún lugar entre el *pithecantropus* y el hombre de Neanderthal. A la vez, el tesoro oculto en el símbolo de Adán ha sido dilapidado. El espíritu fuerte, el hombre razonable, desde Pelagio a Kant, Feuerbach o Nietzsche, tendrá siempre razón contra la mitología; mientras que el símbolo siempre dará que pensar más allá de toda crítica reductora. Entre la historia ingenua del fundamentalismo y el moralismo exangüe del racionalismo, se abre la vía de la hermenéutica de los símbolos.»

[64] Cfr. ibíd. p. 266: «El objeto de esta crítica —en apariencia ruinosa— es mostrar que el falso saber es al mismo tiempo verdadero símbolo, verdadero símbolo de algo que sólo él tiene el poder de transmitir. La crítica no es, por tanto, simplemente negativa: el *fracaso del saber* es el reverso de un trabajo de recuperación del sentido, mediante el cual se retoma la *intención* "ortodoxa", el sentido correcto, el sentido eclesial del pecado original. Este sentido, como se verá, no es en absoluto saber jurídico, saber biológico o, peor todavía, saber jurídico-biológico concerniente a alguna monstruosa culpabilidad hereditaria, sino *símbolo racional* de eso de más profundo que declaramos en la confesión de los pecados.»

[65] Cfr. ibíd., p. 269.

ella racionalmente puede condenar en sí. La conciencia interioriza de este modo el concepto jurídico de culpa y de pena, en la forma de la condena que sólo ella se puede inferir a sí misma, en un acto en el que, para bien y para mal, dicha conciencia dispone absolutamente de sí.

Lo que viene a decir el mito del pecado original es algo que la racionalidad moderna no puede entender, ligada como está a la /311 soberanía infinita de la conciencia individual, a saber, que la reflexión en que consiste la existencia humana no es infinita, que esa conciencia no dispone absolutamente de sus actos, y por tanto que en la raíz misma de su acción voluntaria hay algo que se *apodera* de ella, un poder maligno que la lleva a hacer el mal que no quiere. El mal no es entonces algo que dependa de mi conciencia deliberante, y mucho menos de la conciencia que a sí misma se juzga *a posteriori.* Y a la experiencia de ese poder original del mal en nosotros, responde el concepto del pecado original.

> Hay en él algo de desesperado desde el punto de vista de la representación conceptual y de muy profundo desde el punto de vista metafísico: es en la voluntad misma donde se da una cuasi naturaleza; el mal es algo involuntario en el seno mismo de lo voluntario, y no frente a él, sino en él, y esto es el *servo arbitrio.* Por ello es necesario combinar monstruosamente un concepto jurídico de imputación, para que sea voluntario, y un concepto biológico de herencia, para que sea involuntario, adquirido, contraído[66].

Sólo si entendemos —nunca del todo— lo que aquí se simboliza incluso en disfunciones moralmente contradictorias, entenderemos también el significado de lo que Ricoeur llama la tradición penitencial de Israel. Por ejemplo, el *realismo* del pecado según el cual «la conciencia del pecado no es su medida; el pecado es mi verdadera situación "ante Dios"»[67].

Por eso hace falta otro hombre, un profeta, para denunciarlo; y no basta para ello la toma de conciencia de mí por mí mismo, tanto más cuanto que la conciencia está ella misma incluida en la situación y se hace mentira y mala fe. Este realismo del pecado no puede ser recuperado en la representación, demasiado corta y demasiado clara, de una inclinación *consciente* de la voluntad;

---

[66] Ibíd., p. 281.
[67] Ibíd., p. 278.

se trata más bien de un desvío del ser, un *modo de ser* más radical que todo acto singular. Así compara Jeremías la malvada inclinación del corazón endurecido a la negrura de la piel del etíope y a las manchas del leopardo. Y Ezequiel llama «corazón de piedra» este endurecimiento de la existencia que se hace inaccesible a la interpelación divina[68]./312

A su vez, si no entendemos esto, tampoco entendemos cómo el pueblo de Israel puede sentir el pecado como una realidad tan independiente de la conciencia individual que alcanza a todo un pueblo. «Esta solidaridad trans-biológica y trans-histórica del pecado constituye la unidad metafísica del género humano; y no es en absoluto analizable en términos de malas inclinaciones *múltiples* de las voluntades humanas singulares»[69]. Por último, sólo así podemos entender que el pecado «no es solamente un estado, una situación en la que el hombre se hunde, sino una potencia por la que está ligado, que le tiene cautivo [...]. Es el pecado como "miseria"»[70]. De este modo, el mito del pecado original expresa simbólicamente, «por medio de una creación plástica, el fondo inexpresado —e inexpresable de modo directo y claro— de la experiencia humana»[71], a saber, que «el pecado es una condición real, una situación objetiva, me atrevería a decir, una dimensión ontológica de la existencia»[72]. Ahora bien, y esto es lo inexpresable racionalmente en el mito, ese mal que se apodera de nosotros lo hace en el origen mismo de nuestra acción libre, y es por eso algo de lo que somos, en efecto, responsables y de lo que nos sentimos culpables. El mal no es una potencia en el mundo que fuese independiente de nuestra libertad. Por eso «no tenemos derecho alguno a especular sobre el mal que *está ya ahí,* fuera del mal que nosotros ponemos. Ahí está sin duda el misterio último del pecado: nosotros *comenzamos* el mal, que entra por nosotros en el mundo; pero nosotros comenzamos el mal a partir de un mal que está ya ahí y del que nuestro nacimiento es el símbolo impenetrable»[73].

---

[68] Ibíd.

[69] Ibíd.

[70] Ibíd.

[71] Ibíd., p. 279.

[72] «Culpabilité, éthique et religión», p. 419.

[73] «Le "peché originel": étude de signification», p. 282.

Decíamos al principio de este parágrafo que el simbolismo del mal era un ejemplo hermenéutico. Pero también decíamos que era un ejemplo paradigmático. El simbolismo del pecado es para Ricoeur la clave de su antropología en un doble sentido. Por un lado, en tanto que en él se expresa un fondo misterioso de la naturaleza humana que en absoluto se refleja en una ética ilustrada (anterior incluso a la Modernidad y que ya está enunciada /313 en la ética socrática), que pretende dilucidar los problemas morales en el ámbito soberano de la conciencia. Ya desde Sócrates no está nada claro por qué si somos libres e inteligentes hacemos el mal. La pretensión de que un terrorista, o un genocida, se *equivoca* sencillamente a la hora de valorar los fines de la acción humana, resulta ante el universal espectáculo de iniquidad una verdadera ingenuidad. Hay algo más profundo en el mal, algo que expresa la incapacidad de la existencia para *disponer* de sí misma. Por otro lado, y es una pena que Ricoeur no explicite esta referencia, hemos de recordar aquí las raíces calvinistas y, en este sentido del pecado, luteranas del pensamiento de Ricoeur. El pecado es la expresión de una original corrupción de la naturaleza humana, de una naturaleza humana que en la reflexión sobre sí, lejos de encontrar claridad y distinción, encuentra un fondo misterioso de iniquidad que la liga al reino de las sombras. En esta concepción de la naturaleza humana, Lutero en absoluto era moderno. La Modernidad es optimista y, en lenguaje teológico, pelagiana; piensa que el hombre es capaz de salvarse por sus propias fuerzas, que radica en él la potencia necesaria para redimir el mundo. Y, sin embargo, cuántas veces, a la vista del triste espectáculo de ignominia que sigue dando el género humano tras siglos de progreso, ciencia y dominio técnico, no nos vemos obligados a denunciar la ingenuidad modernista como un exceso de optimismo que no hace sino incrementar nuestra culpa.

Desde ambas perspectivas, la hermenéutica del mal que realiza Ricoeur, se sitúa en las cercanías de la peculiar interpretación que hace del psicoanálisis freudiano. Porque ese fondo maligno que la deliberación moral no puede asumir en la conciencia ¿no es en el terreno moral contrapunto de ese fondo telúrico, de ese mundo de pulsiones que la autoconciencia siempre deja atrás en su constitución, mostrando así su insuficiencia?

6. La escatología de la conciencia y el conflicto de las interpretaciones

Hay otro importante paralelismo entre la idea psicoanalista de inconsciente y el simbolismo del mal. El inconsciente no constituye una esfera cerrada que hubiese que estudiar biológicamente, sino que aparece como punto de referencia interpretativo para una arqueología reflexiva, y está siempre, por tanto, semántica- /314 mente articulado en un ámbito de sentido. Del mismo modo, el mal, que no es un principio independiente, ni siquiera en la voluntad es algo que tenga sentido en sí mismo, sino que es siempre contrapunto del proceso de su superación.

> No tenemos jamás derecho a especular ni sobre el mal que comenzamos, ni sobre aquel que encontramos, fuera de toda referencia a la historia de la salvación. El pecado original no es más que un antitipo. Ahora bien, tipo y antitipo no solamente son paralelos (si esto, entonces esto), sino que hay un movimiento del uno hacia el otro, un «tanto más» un «a mayor razón»: «donde se multiplicó el pecado, allí sobreabundó la gracia» (Rom, 5, 20)[74].

El mal, que es aquello que nos mancha, nos infecta, nos abruma con su peso, es «con mayor razón» aquello de lo que somos salvados. Y si ese mal es algo de lo que somos culpables en el origen, en nuestra generación, es porque, con la misma originalidad, estamos siendo «re-generados» por la gracia de Dios.

> Yo diría que con el pecado original se constituye, por medio de un concepto absurdo, el anti-tipo de la regeneración, el anti-tipo del nacimiento nuevo. Gracias a este anti-tipo, la voluntad aparece cargada de una constitución pasiva implicada en un poder actual de deliberación y elección[75].

En definitiva, lo que, a mi entender, viene a decir Ricoeur es que el mito del pecado original expresa simbólicamente la conciencia que el hombre tiene de la imposibilidad de llevar a buen término *por sí mismo* el esfuerzo de existir en que él mismo consiste. En la noción original de pecado se entiende ese buen término como una regeneración, por la que al final las cosas salen bien, no por generación, por naturaleza, por nosotros mismos, sino *gracias a Dios.* Es decir, el mal es entendido, originalmente,

---

[74] ibíd.
[75] Ibíd., pp. 282 s.

en un contexto teológico, en el que «lo que es imposible para el hombre, es posible para Dios». El contenido simbólico del mito, por tanto, no es otro que la esperanza de la salvación[76]. /315

Y en esto la religión se distingue radicalmente de la moral. Para la moral, el mal que hacemos no es original, no es algo que está «ya ahí», en el fondo misterioso de nuestra libertad, sino consecuencia de nuestra deliberación, infracción voluntaria de la ley en virtud de la cual la conciencia se controla y se condena a sí misma de modo inapelable e irremisible, cuando la voluntad —por lo demás necesariamente— la infringe. En la moral la conciencia quiere hacerse en su particularidad señora del bien y del mal, autónoma, auto legisladora y juez de sí misma. ¿Y no es éste el pecado original? En efecto, una tal conciencia está condenada, a vivir bajo una ley, la suya, imposible de cumplir; y por tanto a transgredirla necesariamente y sin perdón.

Estoy glosando ahora a Ricoeur, sumándome a su reflexión, que me parece aquí de una extraordinaria lucidez, sin entrar en la cuestión teológica de si su interpretación del mito de Adán es suficiente. A mi entender, la cuestión central está en la crítica de la conciencia moral moderna. La ley que a sí misma se da la conciencia no puede ser otra que la de la perfección final de su naturaleza: ser bueno es ser perfecto. Pero una tal ley, respecto de una existencia que es sólo el esfuerzo de ser sí misma, es un control que necesariamente tiene que ser represivo del estado imperfecto del que ese esfuerzo parte. Lo ve Nietzsche, lo ve Freud: el ideal de humanidad es una condena de la vida humana concreta. El hombre está condenado a ser lo que no puede; y bajo esa ley el hombre es radicalmente culpable. Y no puede sacarse de esa charca tirándose de los pelos. La salida no puede ser otra que la *conversión:* «Ante ti, Señor, he pecado»[77]. Pero reconocer

---

[76] Cfr. «Culpabilité, éthique et religión», p. 427: «Si pregunto ahora qué es el discurso propiamente religioso sobre el mal, no vacilo un instante y respondo: es el discurso de la *esperanza.»*

[77] Cfr. ibíd., p. 428; «La ética ha dicho todo sobre el mal al declararlo: 1) una obra de la libertad, 2) una subversión de la relación entre la máxima y la ley, 3) una disposición insondable de la libertad que la hace indisponible para ella misma.— La religión tiene otro discurso sobre el mal. Y este discurso se mantiene por entero en el interior del perímetro de la promesa y bajo el signo de la esperanza. Este discurso sitúa primariamente el mal *delante* de Dios. "Contra ti, contra ti sólo he pecado; he hecho el mal a tus ojos." La invocación

eso es /316 ya salirse de la fatal dialéctica de la ley, la incapacidad y la culpa: el mal no es otra cosa que aquello que me lleva a reconocer la fuerza que salva, que nunca puede ser la mía, y entonces deja, *eo ipso,* de ser mal. La perfección de mi naturaleza, el logro de mi esfuerzo de existir, deja de ser una ley que condena, y se convierte en la promesa escatológica del buen fin de mi historia. «Me parece —dice Ricoeur— que la religión se distingue de la moral en que ella exige pensar la libertad bajo el signo de la esperanza»[78].

Es más, si el mal no es otra cosa que impotencia y conciencia de la indisponibilidad de la voluntad para el bien, su confesión me lleva a la esperanza, y el mal deja de ser mal. Y entonces, el verdadero mal procede de la ley, del decreto por el que la voluntad finita (peor todavía cuando esa voluntad hace a Dios legislar en nombre de ella) pretende realizar ya la totalización, la perfección a la que apunta nuestro esfuerzo.

> Por tanto, recolocado ante Dios, el mal cambia cualitativamente; consiste menos en la transgresión de una ley que en la *pretensión* del hombre de ser dueño de su vida. La voluntad de vivir bajo la ley es entonces también una expresión del mal, e incluso la más funesta, por ser la más disimulada; peor que la injusticia es la propia justicia: la conciencia ética no lo sabe, pero sí la conciencia religiosa [...]. El verdadero mal, el mal del mal, se muestra en las falsas síntesis, es decir, en las falsificaciones contemporáneas de las grandes empresas en que se totaliza la experiencia cultural en las instituciones políticas y eclesiásticas. Entonces el mal muestra su verdadero rostro: el mal del mal es la mentira de las síntesis prematuras, de las totalizaciones violentas[79].

---

que tras-forma la declaración moral en confesión del pecado, parece, en primera instancia, una agravación de la conciencia del mal. Pero eso es una ilusión, la ilusión moralizante del cristianismo. Reemplazado ante Dios, el mal se integra en el movimiento de la promesa; la invocación es ya el comienzo de la restauración de un lazo, el principio de una recreación. La "pasión por lo posible" se apodera ya de la confesión del mal. El arrepentimiento, esencialmente volcado al futuro, se ha escindido ya del remordimiento, que es una reminiscencia del pasado.»

[78] Ibíd., p. 427.

[79] Ibíd., pp. 428 s.

El verdadero mal está en la sustitución de la esperanza de la salvación por una perfección escatológica que como juicio y condena final se impone por decreto ley, aquí y ahora, a la imperfección de nuestro limitado esfuerzo por llegar a ser.

* * *

Desde este planteamiento, la consideración del problema del mal se va a convertir en la clave de arco para la comprensión fi-
/317 nal de la hermenéutica, es decir, de la filosofía de la reflexión que propone Ricoeur[80]. Poco a poco, casi subrepticiamente y como a él le gusta, sin polémicas, Ricoeur va a sustituir el binomio *arqueología-teleología* de la conciencia, por otro, muy cercano semánticamente, pero radicalmente diferente desde el punto de vista ontológico: por el binomio hermenéutico arqueología-*esca-tología* de la conciencia, en el que los símbolos culturales del desarrollo del espíritu, se sustituyen, a su vez, por los símbolos religiosos de lo «Sagrado». La hermenéutica como filosofía de la reflexión apunta, según Ricoeur, a una restauración de lo Sagrado[81].

Veíamos que ese fondo pulsional último en el que terminaba como una hermenéutica la arqueología de la conciencia de estilo freudiano, debía completarse por una teleología del saber en la que la conciencia se superaba a sí misma, recorriendo la totalidad de sus productos histórico-culturales hacia su consumación como espíritu. Esa complementariedad no es externa, el regreso o descomposición de la conciencia en lo inconsciente, se recupera (en el sentido hegeliano de una negación de la negación) en el progreso de la conciencia hacia su fin, que no puede ser otro que la perfecta reflexión sobre sí misma. Se da así una cierta escatología en este movimiento de la conciencia más allá de sí misma, por cuanto el fin la redime de sus límites e integra sus raíces inconscientes, dice Hegel, en un saber absoluto que se anuncia como la llegada del Reino. Ese Reino es un juicio final sobre todas las cosas, el esclarecimiento definitivo de la historia

---

[80] Cfr. «hermenéutique des symboles et reflexión philosophique (I)», pp. 312 s.: «La hermenéutica del mal aparece como una provincia particular en el seno de una interpretación general del simbolismo religioso [...]. Veremos que la hermenéutica del mal no es solamente una provincia indiferente, sino la más significante, quizás el lugar de nacimiento del problema hermenéutico.»

[81] Ibíd. (II), p. 327.

en la culminación de una reflexión perfecta. Eso es para Hegel la filosofía, que sería, por así decir, la superación de toda hermenéutica, mera interpretación, en la ciencia. El mal sería lo inconsciente que la ciencia salva: la conciencia absoluta de la necesidad de su desarrollo es lo que libera al espíritu de su esclavitud en la historia, pero en una liberación que tiene lugar en la historia misma como filosofía. /318

Aquí es donde Ricoeur deja atrás a Hegel y declara la in-viabilidad de su intento. Hegel fracasa necesariamente allí donde quiere redimir el mal por el saber, la historia por una reflexión que la totalice en ciencia dentro de la misma historia. Una vez más, el que se ahoga pretende salvarse a sí mismo «por los pelos».

> Una de las razones por las que no pienso que un saber absoluto sea posible, es precisamente el problema del mal, que [...] parecía no ser sino simple ocasión para plantear el problema de los símbolos y de la hermenéutica. Al fin de este itinerario, descubrimos que los grandes símbolos que conciernen a la naturaleza, el origen y el fin del mal, no son un símbolo más, sino símbolos privilegiados. No basta con decir [...] que el mal es el reverso de la salvación, y que todo simbolismo del mal es la contrapartida de un simbolismo de salvación. Estos símbolos nos enseñan algo decisivo respecto del paso de una fenomenología del espíritu a una fenomenología de lo Sagrado. De hecho, estos símbolos resisten toda reducción a un conocimiento racional. El fracaso de todas las teodiceas, de todos los sistemas que conciernen al mal, testimonia el fracaso del saber absoluto en sentido hegeliano. Todos los símbolos dan que pensar, pero los símbolos del mal muestran de una manera ejemplar que hay más en los mitos y en los símbolos que en toda nuestra filosofía; y que una interpretación filosófica de los símbolos no llegará jamás a ser un conocimiento absoluto. Los símbolos del mal en los que leemos el fracaso de nuestra existencia, declaran al mismo tiempo el fracaso de todos los sistemas de pensamiento que quisieran engullir los símbolos en un *saber absoluto*[82].

Aquí está la clave de todo el pensamiento de Ricoeur. El simbolismo del mal nos muestra cómo la existencia tiene en sí un límite que le impide disponer de su acción para llevarla a su natural cumplimiento. Aquí es donde el simbolismo del mal se

---

[82] Cfr. ibíd., p. 328.

transforma en símbolo de lo Sagrado, en esperanza de una redención que nos es dada como gracia, sólo allí donde rendimos nuestra pretensión de absolutez. Pero, si fracasamos en nuestro intento de llegar a ser lo que somos en verdad, menos éxito tendrá el intento de saber por qué fracasamos: el fracaso radical de nuestra existencia es fracaso de nuestra reflexión, que no puede cerrarse sobre sí y trascender la forma del simbolismo en el que se presenta la promesa de su salvación y el verdadero saber posible acerca de sí misma. /319

Podemos ir, pues, apuntando una última palabra. Sin embargo, debo decir que unas conclusiones corren a riesgo del intérprete, del intérprete de Ricoeur, en este caso, que no gusta de ser conclusivo y cuya filosofía no deja de ser símbolo de sí misma; aunque ya veremos que eso es lo coherente según las tesis que sostiene.

Por un lado, decíamos, Ricoeur tiende a sustituir el binomio arqueología-teleología por el más abierto de arqueología-escatologia[83]. Pero yo me pregunto si no es posible una segunda sustitución, ciertamente apuntada, pero no explicitada por Ricoeur. Mientras que a una arqueología corresponde claramente una teleología en el sentido expuesto, no parece estar tan claro qué tenga que ver el inconsciente psicoanalítico con una teología de la salvación como debe ser una escatología. A no ser que interpretemos el inconsciente psicoanalítico —y hacia ahí tiende la interpretación de Ricoeur— como ese fondo telúrico, incluso maligno, incontrolable, de nuestra existencia, que entonces sí guarda correspondencia simétrica con la promesa religiosa de una sobreabundancia de la salvación. Entonces el binomio arqueología-teleología quedaría sustituido por el binomio maldad-salvación, o pecado-escatología, como polaridad de una más abarcante simbólica de lo Sagrado o, como la llama también Ricoeur, de una fenomenología de la religión.

---

[83] Cfr. ibíd., p. 328: «Ahora podemos concluir: comprenderíamos plenamente el problema hermenéutico si captásemos la doble dependencia de sí respecto del inconsciente y de lo Sagrado; ya que esta doble dependencia se manifiesta solamente en un modo simbólico. A fin de elucidar esta doble dependencia, la reflexión debe humillar la conciencia e interpretarla a través de significaciones simbólicas, que vienen de atrás y de delante, de lo bajo y de lo alto. En resumen, la reflexión debe envolver una arqueología y una escatología.»

En algunos pasajes de su obra, Ricoeur abandona todo intento de agrupar por parejas los términos de la discusión, y habla más bien de una contraposición triangular de tres posibilidades hermenéuticas; en un contexto en el que se justifica el título de su obra: *El conflicto de las interpretaciones:*

> Así las hermenéuticas más opuestas apuntan, cada una a su manera, en dirección a las raíces ontológicas de la comprensión. Cada una a su manera expresan la dependencia del Sí mismo respecto de la existencia. El psicoanálisis muestra esta dependencia en la arqueolo- /320 gía del sujeto, la fenomenología del espíritu en la teleología de las figuras, la fenomenología de la religión en los signos de lo sagrado [...].— ¿Se puede ir más lejos? ¿Se pueden articular estas diferentes funciones existenciales en una figura unitaria? [...] Ésta es la cuestión que el presente estudio deja sin resolver. Pero, si no se resuelve, la cuestión no es desesperada. En la dialéctica de la arqueología, de la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico. Pero esta figura coherente del ser que somos nosotros, en la que vendrían a implantarse las interpretaciones rivales, no está dada en otro sitio que en esta dialéctica de las interpretaciones. En este sentido, no se puede ir más allá de la hermenéutica[84].

Pero si el común denominador de todas las interpretaciones es que entienden la existencia, no desde la mismidad de la conciencia, sino a partir del desfondamiento en el que esa conciencia es símbolo de otra cosa, entonces de las tres hay una que tiene una indudable preeminencia sobre las otras dos:

> Comprendiéndose a sí mismo en y por los signos de lo Sagrado, el hombre opera el más radical desasimiento de sí que es posible concebir. Esta desposesión excede a la que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, ya se las tome separadamente, ya se conjuguen sus efectos. Una arqueología y una teleología desvelan aún un *arkhé* y un *telos* de los que un sujeto puede disponer al comprenderlos; y no ocurre lo mismo con lo sagrado que se muestra en una fenomenología de la religión. Ésta designa simbólicamente el *alfa* de toda arqueología, la *omega* de toda teleología; pero el sujeto no puede disponer de ellas. Lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación se anuncia como aquello que dispone de su

[84] «Existence et herméneutique», p. 27.

> existencia, porque la pone absolutamente, como esfuerzo y como deseo de existir[85].

Aquí podemos efectivamente concluir. La intención de Ricoeur era desarrollar una estructura teórica de recepción de las distintas teorías interpretativas de la existencia humana que resultan de la disolución de la conciencia moderna. Esta estructura teórica la proporciona una hermenéutica de lo Sagrado, por cuanto en ella el hombre está ligado por un lado al fondo incontrolado de su afán de existir que el psicoanálisis estudia; pero por otro, tal y como lo pretende la fenomenología del espíritu, /321 entiende al hombre no desde ese fondo y menos en su definitivo hundimiento en él, sino desde la consumación final de esa existencia, que como fin de los tiempos ha de recoger en sí, redimida, la totalidad de la historia.

Ahora bien, a fin de poder mantener con coherencia la preeminencia hermenéutica de los símbolos sagrados, es muy importante mantener aquí el carácter simbólico, no metafísico, de eso a lo que Ricoeur, más que Dios, gusta de denominar lo Sagrado. Dios no es una entidad metafísica, una fuerza que en nuestro nombre, como re-hipostatización de nuestra perdida conciencia, viniese a controlar nuestra vida en el mundo o a legislar su curso. Dios no es otra cosa —en la teoría de Ricoeur— que el símbolo de sí mismo, que la referencia a la promesa de salvación que implica la conciencia del mal. Lo Sagrado tiene una preeminencia precisamente porque en esa conciencia simbólica de lo sagrado el hombre, reflexionando sobre su existencia, renuncia, por fin, definitivamente, a cerrar esa reflexión en la conciencia, dejándola abierta en las referencias simbólicas[86]. Por eso no hay un más allá de la hermenéutica, en el sentido de que concluir la interpretación en una teoría sería algo así como entender a Dios; y eso sí que sería demasiado.

---

[85] Ibíd., p. 26.

[86] Cfr. ibíd., p. 28: «Así. la ontología es como la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión. Mas, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona puede solamente llegar a verla antes de morir.»